

# أصول فقه السياسة الشرعية عند الجويني

من خلال كتابيه (البرهان) و(الغياثي)

أصول فقه السياسة الشرعية عند الجويني
من خلال كتابيه (البرهان) و(الغياثي)

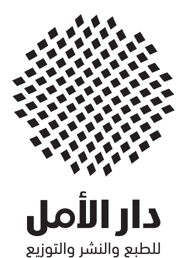


الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

رقم الإيداع
(٢٠٢٢/١٤٥٠٨م)

I.S.B.N. 978 - 977 - 6951 - 73 - 0

[+2] 01000 28 21 66
دار الأمل للطبع والنشر والتوزيع
Daralamal Dar Alamal
Daralamal2014@gmail.com
www.alamalpub.com



الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
قسم الدراسة عن بعد
مركز الارتباط الدولي




# أصول فقه السياسة الشرعية عند الجويني

## من خلال كتابيه (البرهان) و (الغياثي)

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستير في السياسة الشرعية

للباحث

طارق علي السيد علي

إشراف

أ.د. مسعود صبري







# إهداء

إلى أبي العزيز وأمي العزيزة، الذَيْن شملاني بعطفهما وحبهما ورضاهما...

إلى زوجتي الحبيبة، التي وقفت بجانبي دوما ، فكانت لي خير شريك وخير رفيق...

إلى ابني الحبيب حمزة، الذي أرجو من الله أن يكون من عباده الصالحين...

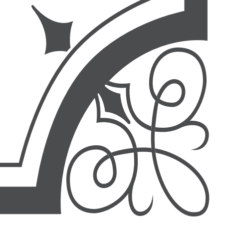
إلى أُختَيّ الكريمتين وزوجيهما الكريمين، الذين أكنّ لهم كل حب وتقدير...

إلى خالي الكريم: الشيخ/محمد عبد الهادي، أول من حببني في طلب العلم...

إلى جميع مشايخي، وأساتذتي الكرام، الذين تعلمت على أيديهم ولم يبخلوا عليَّ بوقتهم وعلمهم...

إلى كل مسلم حر، يدعوا إلى الله، ويسعى لإعلاء كلمته

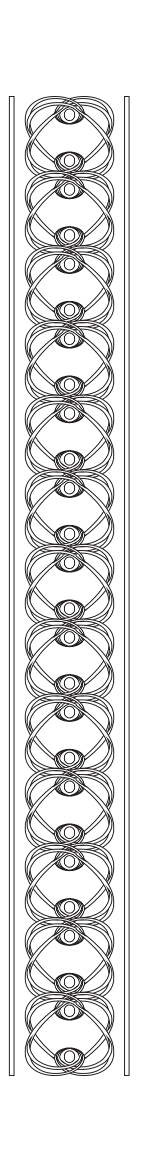
أهدي إليكم هذا العمل



# شكر وتقدير

**يشرفني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير، إلى:**

- أستاذي ومشرفي فضيلة الأستاذ الدكتور/ مسعود صبري، الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة، شاكراً له مجهوده الكبير، وتوجيهاته النافعة، فجزاه الله عني كل خير.
- إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة: فضيلة الدكتور/ هاني عوض، وفضيلة الدكتور/ محمود رماضنة، على ما قدموه من توجيه وإرشاد.
- إلى الجامعة الإسلامية بمنيسوتا الأمريكية، ممثلة في رئيسها الأستاذ الدكتور/ وليد إدريس المنيسي، داعياً الله أن يجعل هذه الجامعة الكريمة منارة علم وهدى.
- إلى مركز الإرتباط الدولي للجامعة الإسلامية بمنيسوتا للدراسة عن بُعد، ممثل في رئيسه الأستاذ الدكتور/ ميسر أحمد المكي، راجياً من الله أن يبارك في هذا المركز الطيب، وينفع به كثير من المسلمين.
- إلى أستاذي الشيخ/ متولي موسى، رئيس الجمعية الإسلامية في كولونيا الألمانية، شاكراً له بذله لي من وقته وعلمه وتوجيهاته الطيبة.
- إلى كل من أعانني على إنجاز هذا العمل، راجياً من المولى أن يجزي الجميع من عظيم منِّه وكرمه وعطائه، إنه سميع مجيب.



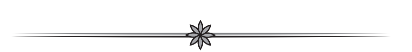


«للشرع مبنى بديع، وأسّ هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في الهداية الكلية والدراية، وهو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية»

[إمام الحرمين الجويني]



## المقدمة



إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعلى آله وصحبه أجمعين.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾. [آل عمران: ١٠٢]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾. [النساء: ١]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١]

أما بعد؛

فإن البحث بما يخدم الشريعة الإسلامية، ويعمل على استخراج الحِكم والمصالح التي تشتمل عليها، مما يظهر علو قدرها، ويبين أنها كاملة وكفيلة بالسياسة العادلة، هو من أهم الأمور التي يجب على العلماء والباحثين اليوم أن يهتموا بها؛ حيث يزيد ذلك من تمسك الناس بالشريعة، وتطبيقها في جميع مجالات الحياة، فتعود بذلك للأمة كرامتها ومكانتها بين الأمم، ويتحقق فينا كلام المولى تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

**هدف الدراسة:**

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الأصول التي بنى عليها الجويني فقه السياسة الشرعية؛ حيث أسعى في هذه الدراسة إلى استقراء مسائل وأحكام السياسة الشرعية الواردة في كتابه «غياث الأمم في التياث الظلم»، المشهور «بالغياثي»، وردها إلى الأصول الذي بنى الجويني عليها أحكامه في هذه المسائل، مسترشدًا بمنهجه في الأصول والأدلة الذي أورده في كتابه «البرهان في أصول الفقه»؛ حتى يمكنني من خلال الفرعيات والجزئيات الواردة في «الغياثي» التوصل إلى الأصول والكليات، التي تعبر عن منهج الجويني في استنباط أحكام السياسة الشرعية.

**أهمية الدراسة وأسباب اختيارها :**

١- اهتمامي بفقه السياسة الشرعية في تراثنا الإسلامي؛ حيث إن هذا العلم لم يأخذ حقه من الدراسة والتأليف والبحث كغيره من العلوم الإسلامية.

٢- تأصيل فقه السياسة الشرعية، واستخراج قواعدها، والوصول إلى مقاصدها؛ من أجل بناء أحكام النوازل والمستجدات عليها؛ وبذلك نستطيع مواكبة القضايا المعاصرة، وبيان أن شريعة الله صالحة بل مصلحة لكل زمان ومكان.

٣- يعد الإمام الجويني بامتياز من رواد فقه السياسة الشرعية في تراثنا الإسلامي؛ ولذلك كان من الأهمية بمكان - ونحن نسعى لتأصيل فقه السياسة الشرعية - الرجوع إليه وإلى فكره الرائع الواسع المستنير؛ حيث كان الجويني غير متعصب لمذهب بعينه، بل كان يمتلك شخصية اجتهادية مستقلة، وكان متميزًا بإدراكه الواسع لعلوم الشريعة الغراء.

٤- أهمية كتاب «الغياثي»، حيث إن الجويني رغم أنه ألفه منذ أكثر من عشرة قرون، إلا أنه مازال يستفيد منه طلبة العلم والعلماء في مسائل الفقه عامة وفي السياسة الشرعية خاصة؛ لما فيه من العديد من إبرازات مقاصد الشريعة، وكذلك مقاصد السياسة الشرعية وأحكامها وقواعدها.

**إشكاليات الدراسة:**

لتحقيق أهداف الدراسة؛ لابد من طرح بعض التساؤلات؛ تشكل في مضمونها إطارًا منهجيًّا لبحث مشكلة الموضوع، وقد تمت صياغتها على النحو الآتي:

**السؤال الأول:** ما هي الأصول التي بنى الجويني عليها أحكام السياسة الشرعية الواردة في «الغياثي»؟

**السؤال الثاني:** ما هي أدلة أحكام السياسة الشرعية عند الجويني، وما هو منهجه في التعامل معها؟

**السؤال الثالث:** ما منهج الجويني في العمل بالاستصلاح والمصالح المرسلة؟

من خلال الإجابة علي هذه الأسئلة، يمكننا التوصل إلى الأصول والأدلة التي اتخذها الجويني كمنهج لاستنباط أحكام السياسية الشرعية للمشكلات التي كانت قائمة في عصره، وللنوازل والمستجدات التي جدّت في ذلك العصر.

**حدود الدراسة:**

تتناول هذه الدراسة الأصول التي بنى عليها الجويني فقه السياسة الشرعية في كتابه: «غياث الأمم في التياث الظلم»، المشهور بالغياثي.

**فرضيات الدراسة:**

١- استنبط الجويني قواعداً وأصولاً كلية في السياسة الشرعية، نجح أن يبني عليها أحكامًا في المسائل الفرعية، ويحل بها بعض إشكاليات عصره.

٢- لم يكن الجويني يتعصب لمذهب معين؛ بل كان أحيانًا يخالف علماء مذهبه؛ لما له من شخصية اجتهادية مستقلة؛ ولإدراكه الكبير لعلوم الشريعة الغراء.

٣- كان الجويني من أئمة علماء المقاصد؛ فقد بَيَّن في كتابه «الغياثي» الكثير من مقاصد الشريعة عامة، ومقاصد السياسة الشرعية خاصة، وبَيَّن كيف يمكن من خلال الإدراك والفهم العميق لمقاصد السياسة الشرعية، التوصل إلى حلول لمشكلات العصر المستجدة.

**صعوبات البحث:**

قد واجهتني جملة من الصعوبات يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- عدم التفرغ الكلي لهذا البحث؛ حيث إني أعمل مديرًا في شركة عالمية، وتقع على عاتقي مسؤولية كبيرة في هذه الشركة، وكنت أستغل ما تبقى من وقت للعمل على هذا البحث.

٢- صعوبة الحصول على المراجع؛ حيث إني أقيم في بلد أوروبي تفتقر مكتباته إلى مراجع هامة أحتاجها؛ فكنت أستغل فرص السفر إلى مصر من أجل الحصول

على بعض المراجع التي لا يمكنني الحصول عليها في البلد المقيم به، ولا أجدها على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)!.

٣- مع التقدير والاعتراف بالفضل الكبير للسابقين في البحث والتأليف في فقه السياسة الشرعية، إلا أنه لم يأخذ حقه من الدراسة والتأليف كسائر علوم الشريعة، خاصة الجانب التأصيلي في فقه السياسة الشرعية؛ حيث كانت الهمم تنصرف أكثر إلى الفرعيات والجزئيات؛ مما أدى إلى ندرة المصادر والمراجع التي تتحدث عن الأصول والكليات، وليس ذلك عيبًا في حقهم؛ فهم قد أَدَّوْا ما عليهم، وفعلوا ما يقتضيه زمانهم، أما الآن وقد تشعبت العلوم والقضايا وكثرت المستجدات في عصرنا؛ فإن التأصيل في السياسة الشرعية قد أصبح من الأهمية بمكان، حتى يكون استنباط أحكام السياسة الشرعية بِناءً على أسس صحيحة وأصول ثابتة.

**الدراسات السابقة:**

بعد البحث بوسائل البحث المتاحة، أستعرض الدراسات السابقة التي وقفت عليها كما يلي:

١- دراسة الدكتور/ عبد العظيم الديب، والتي جاءت بعنوان «فقه إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، خصائصه -أثره- منزلته»، وهي دراسة مقدمة لكلية دار العلوم جامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه في عام ١٩٨٨م. وقد تكلم الدكتور/ عبد العظيم في هذه الدراسة عن منهج الإمام الجويني في الفقه بشكل عام وأثر ذلك على الفقه الإسلامي، وقد أورد بابًا كاملًا عن فقه الجويني في السياسة

الشرعية، تكلم فيه عن مسائل الإمامة والدولة في رأي الجويني؛ من ذلك: اختيار الإمام، وواجباته، والمبادئ الأساسية التي يقوم عليها الحكم في الدولة الإسلامية.

٢- دراسة الباحث/ بسام إسماعيل محمود ملكاوي بعنوان: «منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني في الأصول من خلال كتابه البرهان في أصول الفقه»، وهي دراسة مقدمة لجامعة آل البيت لنيل درجة الماجيستير في عام ٢٠٠٠م. وقد بينت هذه الدراسة منهج الإمام الجويني في أصول الفقه بشكل عام، دون التعرض لفقه السياسة الشرعية خاصة، كما وَضَّحَتْ منهج الجويني في الاستدلال بالأدلة الشرعية، ومنهجه أيضًا في مناقشة الآراء.

٣- دراسة الباحث/ عمر إبراهيم بافولولو بعنوان: «القواعد الفقهية في كتاب الغياثي لإمام الحرمين»؛ وهي دراسة مقدمة للجامعة الأردنية لنيل درجة الماجيستير في عام ٢٠٠٦م. تعرضت هذه الرسالة للقواعد الفقهية والقواعد السياسية في كتاب «الغياثي» وبيان تطبيقاتها في الفقه والسياسة الشرعية.

٤- دراسة الباحث/ رائف محمد عبد العزيز التي كانت تحت عنوان: «الفكر السياسي عند الإمام الجويني دراسة مقارنة»؛ وهي دراسة مقدمة للجامعة الأردنية لنيل درجة الدكتوراه في عام ٢٠٠٨م. ولكن لم أستطع الوصول إلى هذه الدراسة.

٥- دراسة الباحث/ هشام بن سعيد أزهر بعنوان: «مقاصد الشريعة عن إمام الحرمين وآثارها في التصرفات المالية»؛ وهي دراسة مقدمة للجامعة الأردنية لنيل درجة الدكتوراه في عام ٢٠١٠م. اهتمت هذه الدراسة بالجانب المقاصدي عند الجويني، وتطبيقات مقاصد الشريعة فيما يتعلق بالتصرفات المالية.

٦- دراسة الدكتور/ عمر أنور الزبداني بعنوان: «السياسة الشرعية عند الجويني؛ قواعدها ومقاصدها»؛ وهي دراسة مقدمة لجامعة محمد الخامس بالرباط لنيل درجة الدكتوراه في عام ٢٠١١م. اهتمت هذه الدراسة ببيان فقه السياسة الشرعية عند الجويني المتعلقة ببنية الدولة متمثلة بأعلى سلطة فيها، وهي المؤسسة السياسية، وما يتبع ذلك من مؤسسات مركزية؛ كالمؤسسة العلمية، والمؤسسة القضائية، وغيرهما، وتتحدث عن قواعد السياسة الشرعية ومقاصدها عن الجويني، وأثر ذلك على فقه السياسة الشرعية.

رغم كل هذه الجهود المبذولة لإبراز منهج الجويني في الفقه وأصوله وفي السياسة الشرعية، ورغم تقديري واعترافي بأني قد استفدت استفادة هائلة وعظيمة من هذه الدراسات؛ إلا أن هذه الجهود -في رأيي- قد ركزت على آراء الجويني في الفرعيات والجزئيات من مسائل السياسة الشرعية، ولم تحظَ الكليات والأصول بنفس القدر من الاهتمام والدراسة؛ ولذلك جاءت هذه الرسالة لتركز على إبراز الأصول الكلية، التي بنى عليها الجويني أحكام السياسة الشرعية في كتابه «الغياثي» خاصة، وفي باقي كتبه عامة.

**منهج البحث:**

اعتمدت في هذا البحث على أكثر من منهج؛ اقتضته طبيعة البحث كما يلي:

المنهج الوصفي: وقد اعتمدت هذا المنهج في الفصل التمهيدي لهذا البحث؛ لبيان وجوب الإيمان بحاكمية الشريعة، ولبيان أنها كاملة وكفيلة بالسياسة العادلة.

المنهج التاريخي: وقد اعتمدت هذا المنهج في الفصل الأول؛ لدراسة سيرة الجويني والتعريف به وبكتابيه «البرهان» و«الغياثي» وأهميتهما وأقوال العلماء المتقدمين فيهما.

المنهج التحليلي: وقد اعتمدت هذا المنهج في الفصل الثاني؛ لبيان علم السياسة الشرعية وعلاقته بالعلوم الأخري.

المنهج الاستقرائي: وقد اعتمدته في الفصلين الثالث والرابع؛ حيث كنت أتتبع المسائل الفرعية في السياسة الشرعية التي ذكرها الجويني في كتابه «الغياثي»، ثم أجمعها وأرتبها ترتيبًا منطقيًا، ثم أتأملها وأمعن النظر فيها محاولًا ردها إلى الأصول التي بنى الجويني عليها أحكامه في هذه المسائل؛ حتى يتسنى لي الوصول من الفرعيات والجزئيات إلى الأصول والكليات التي بنى الجويني عليها أحكام السياسة الشرعية.

**خطة البحث:**

تشتمل خطة البحث على: مقدمة، وفصل تمهيدي، وأربعة فصول رئيسية، وخاتمة.

**أما المقدمة فتشمل:** هدف الدراسة وأهميتها، وسبب اختيارها، وإشكالياتها، وحدودها، وفرضيتها، وصعوبات البحث، والدراسات السابقة المتعلقة بموضوع البحث، ومنهج البحث، وخطة البحث.

**وأما الفصل التمهيدي؛ فيتضمن مبحثين:**

**المبحث الأول:** وجوب الإيمان بحاكمية الشريعة.

**المبحث الثاني**: بيان أن شريعة الإسلام كاملة وكفيلة بالسياسة العادلة.

وأما الفصول الأربعة الرئيسية؛ فهي على النحو التالي:

**الفصل الأول: التعريف بالجويني وبكتابيه البرهان والغياثي.**

وتحته مبحثان:

**المبحث الأول: التعريف بالجويني.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول**: نسبه ونشأته.

**المطلب الثاني**: حياته العلمية وتصانيفه، وثناء أهل عصره عليه.

**المبحث الثاني: التعريف بكتابي الجويني: «البرهان» و«الغياثي».**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول**: التعريف بكتاب «البرهان».

**المطلب الثاني**: التعريف بكتاب «الغياثي».

**الفصل الثاني: بيان السياسة الشرعية.**

وتحته خمسة مباحث:

**المبحث الأول: تعريف السياسة في اللغة والاصطلاح.**

**المبحث الثاني: ماهية السياسة الشرعية، وحجيتها، وشروط اعتبارها حتى تتميز عن غيرها من السياسات.**

**المبحث الثالث: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء.**

**المبحث الرابع: المبادئ العشرة لعلم السياسة الشرعية.**

**المبحث الخامس: كتابات المتقدمين والمعاصرين في علم السياسة السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول: كتابات المتقدمين في علم السياسة السياسة الشرعية.**

**المطلب الثاني: كتابات المعاصرين في علم السياسة السياسة الشرعية.**

**الفصل الثالث: أدلة أحكام السياسة الشرعية المتفق عليها إجمالاً وتطبيقاتها عند الجويني.**

وفيه أربعة مباحث:

**المبحث الأول: القرآن؛ ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول: القرآن.**

**المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالقرآن في السياسة الشرعية.**

**المبحث الثاني: السنة؛ ومنهج الجويني في الاستدلال بها في السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول: السنة.**

**المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالسنة في السياسة الشرعية.**

**المبحث الثاني: المصلحة المرسلة؛ ومنهج الجويني في الاستدلال بها في السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول:** المصلحة المرسلة.

**المطلب الثاني:** منهج الجويني في الاستدلال بالمصلحة المرسلة في السياسة الشرعية.

**المبحث الثالث: العرف؛ ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول:** العرف.

**المطلب الثاني:** منهج الجويني في الاستدلال بالعرف في السياسة الشرعية.

**المبحث الرابع: سد الذرائع؛ ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.**

**المبحث الخامس: قول الصحابي؛ ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول:** قول الصحابي.

**المطلب الثاني:** منهج الجويني في الاستدلال بقول الصحابي في السياسة الشرعية.

**المبحث السادس: شرع من قبلنا؛ ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.**

وتحته مطلبان:

**المطلب الأول: شرع من قبلنا.**

**المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بشرع من قبلنا في السياسة الشرعية.**

**خاتمة وتوصيات:** أستعرض فيها أهم نتائج هذا البحث وبعض التوصيات التي ربما تفيد في موضوع البحث.

**وأخيرًا: الفهارس؛ وهي على النحو التالي:**

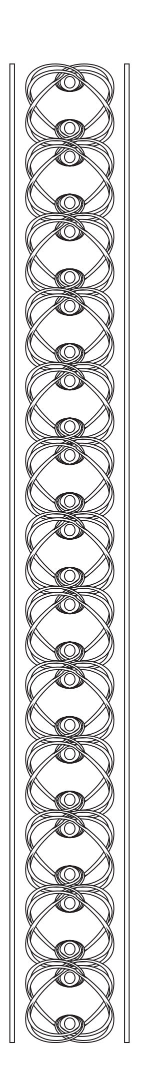
**أولاً: فهرس المصادر والمراجع.**

**ثانيًا: فهرس الموضوعات.**

طارق علي السيد علي

للتواصل من خلال الإيميل:

tarekali.egy@gmail.com



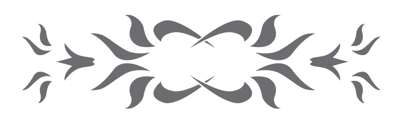


# الفصل التمهيدي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: وجوب الإيمان بحاكمية الشريعة.

المبحث الثاني: بيان أن شريعة الإسلام شاملة وكفيلة بالسياسة العادلة.



## المبحث الأول
## وجوب الإيمان بحاكمية الشريعة

خلق الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى البشر لعبادته؛ فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، واستخلفهم في الأرض؛ فقال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]، ومن رحمته بهم أنه لم يكلهم في ذلك إلى أنفسهم، بل أرسل لهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب هداية وتزكية لهم، وكما تفرد بالإيجاد فلا خالق سواه؛ فقد تفرد بالتشريع فلا حاكم غيره؛ حيث قال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ٤٠]، فجعل له وحده حق الحكم، كما جعل له وحده حق العبادة؛ ومن ثم أوجب عليهم الحكم بما أنزل، حتى لا يتحاكموا بغيره فيبغوا ويضلوا ، بل وجعل حاكمية الله من العناصر الثلاثة الأساسية للتوحيد[١]؛ حيث قال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقال: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤]، وقال: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وعلى ذلك فإن اعتقاد حاكمية الله يعد من أصول الإيمان، وقد وصف الله من لم يؤمن بكونه حاكمًا بأنه من المنافقين؛ حيث قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى

---

(١) «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها»، القرضاوي، يوسف، مكتبة وهبة، ١١٠٢م، (ص٣١-٤١).

ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ...﴾ إلى أن قال ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٠-٦٥].

ولذلك قال الغزالي في «المستصفى» :

«أما استحقاق نفوذ الحكم؛ فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق؛ فلا حكم ولا أمر إلا له.

أما النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والسلطان، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا؛ لم يجب شيء بإيجابهم؛ بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم.

ولولا ذلك؛ لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئًا، كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر!.

فإذاً: الواجب طاعة الله تعالى، وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته»[(١)].

ورغم ذلك ينبغي التنبيه على أن تفاصيل ومباحث الحكم يعد من مسائل الفروع لا من الأصول، أما اعتقاد حاكمية الله فهو الذي من مسائل الأصول -أي: أصول الدين-، وذلك كالصلاة؛ فهي من مسائل الفروع لا من الأصول، إلا أن اعتقاد وجوبها يعد من مسائل الأصول؛ فمن لم يؤمن بوجوب وفرضية الصلاة؛ فهو كافر بإجماع المسلمين؛ لأنه أنكر ما أقره الله ورسوله.



(١) «المستصفى»، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، (ص٦٦).

## المبحث الثاني
## بيان أن شريعة الإسلام كاملة وكفيلة بالسياسة العادلة(١)

بما أن الله أوجب علينا الحكم بما أنزل، وبما أن شريعة الإسلام هي آخر الشرائع؛ فإن ذلك يقتضي أن تكون هذه الشريعة كاملة، فيها تبيان لكل شيء، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وأن يكون الإسلام نظامًا شاملًا متكاملًا، صالحًا ومصلحًا لكل زمان ومكان، وهذا من مقتضى حكمة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ورحمته بالإنسان؛ حيث إنه لم يتركه وحده، ولم يكله إلى نفسه في هذا المحيط الواسع يخبط فيه بمجهوده وبعقله فقط؛ فيضل أو يهتدي، يهلك أو ينجو، بل أرشده وهداه إلى ما يصلحه في دنياه وآخرته، على يد رسل اختارهم من أنفسهم؛ ليكونوا لهم قادة وقدوة بما يحملون من شرائع ونظم، تسعد بها الأفراد والجماعات.

ولذلك جاء كل رسول يحمل من التعاليم ما يصلح به عصره، ويُعده لتعاليم رسول آخر يأتي من بعده، فيقر القواعد والأصول العامة التي سبقه بها غيره من الرسل، والتي لا تختلف باختلاف العصور وتبدل الأحوال؛ كما يدل لذلك قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ويجدد لهم

---

(١) انظر: «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي»، تاج، عبد الرحمن: شيخ الأزهر سابقًا، منشور على موقع الألوكة، (ص١٥-١٧)، «المدخل إلى السياسة الشرعية»، عطوة، عبد العال أحمد، الرياض، جامعة الإسلام محمد بن سعود الإسلامية، الطابعة الأولى، ١٤١٤هـ، (ص١١٠-١١٧).

الأحكام الجزئية التي تقتضيها حاجاتهم، وتتطلبها أزمانهم؛ كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

وهكذا كانت شأن الشرائع السماوية في تتابعها، حتي جاءت شريعة الإسلام، وكانت هي آخر الشرائع، ورسولها آخر المرسلين، ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وبهذه الشريعة اكتمل الدين، ويشهد بذلك قول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ومن ثم وجب أن تكون شريعة الإسلام وافية بجميع الأحكام التي تحتاج إليها الأمم في تدبير شؤونها وتنظيم حياتها، ووجب أيضًا أن تكون هذه الأحكام صالحة لمسايرة الحياة في تطورها ومراحل تقدمها ورقيها.

وهذا ما يشهد به قول الله تعالي: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ويشهد به أيضًا قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله**»(١).

وليس معنى ذلك أن القرآن أتى بتفاصيل أحكام كل الوقائع والأحداث من وقت نزول التشريع حتى آخر الزمان، وإنما جاء القرآن بقوانين عامة ومبادئ كلية يمكن تحكيمها في كل ما يعرض للناس في حياتهم اليومية؛ فهي مبادئ وقوانين محكمة ثابتة، كما أنها عامة كلية؛ وبذلك تكون صالحة لكل الأزمان والأحوال والأمكنة والمجتمعات.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، حديث رقم ٣، ٢/ ٩٩٨.

أما التفصيلات التي تختلف فيها الأمم باختلاف أحوالها وأزمانها؛ فقد سكت عنها، وهذا ليس قصورًا في الشريعة، بل هو قمة العدل وغاية الحكمة؛ حتى تكون كل أمة في سعة من أن تراعي فيها مصالحها الخاصة، وما تقتضيه حالها في ضوء المبادئ العامة للشريعة.

وللشيخ عبد الرحمن تاج - شيخ الأزهر سابقًا - كلام رائع في هذا السياق حيث يقول:

«فالقرآن الذي هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي هو تبيان لكل شيء؛ من حيث إنه أحاط بجميع الأصول والقواعد التي لابد منها في كل قانون ونظام، وذلك؛ كوجوب العدل، والشورى، ورفع الحرج، ودفع الضرر، ورعاية الحقوق لأصحابها، وأداء الأمانات إلى أهلها، والرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص، وما إلى ذلك من المبادئ العامة التي لا يستطيع أن يشذ عنها قانون يراد به صلاح الأمم وإسعادها، وهو تبيان لكل شيء من حيث إنه قد أحاط أيضًا بأصول ما يلزم لحفظ المقاصد التي لم تأت الشرائع السماوية ولم تنشأ القوانين إلا لخدمتها والمحافظة عليها؛ فإن عليها يقوم أمر الدين والدنيا، وبالمحافظة عليها ينتظم شأن الأفراد والمجتمعات؛ هي المقاصد الخمسة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

هذه هي المقاصد التي تقوم عليها حياة الإنسان، وبصلاحها يستقيم أمر الأفراد ونظام الجماعات، وضع لها القرآن القواعد والأصول، وقرر لكل نوع ما يناسبه من الأحكام، قرر هذه الأحكام كليات وأتى فيها بعمومات، لكنه مع ذلك لم يغفل تفصيل ما يراه منها في حاجة إلى تفصيل.

ثم جاءت السنة توفي لذلك حقه؛ من الشرح والبيان، والتكميل والتعليل، والتنظير وضرب الأمثال، وكان صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقيس ويجتهد: يجمع في الحكم بين المتماثلات ويفرق بين المختلفات، يربط الأشياء بنظائرها ويلحق الفروع بأصولها، منبهًا -كما هو نمط القرآن- إلى علل الأحكام وأسرار التشريع.

وقد علم الصحابة بهذا أن أحكام الشريعة لها حِكَمها وأسرارها، ولها أسبابها وغاياتها، وأن نصوصها لها لب وروح؛ فلا يصح الوقوف منها عند حدود الألفاظ وصور العبارات مع إغفال اللب والثمرة؛ فإنها شريعة خالدة عامة؛ عامة في المرسل إليهم، تخاطب كل أصناف البشر، وعامة في المرسل به، أي: أنه روعي فيها حاجة الأمم في جميع العصور؛ فوجب أن تكون أحكامها وافية بهذه الحاجة في كل عصر وكل أمة، وهذا لا يكون إلا أن تفهم من نصوصها حق الفهم، وأن تستنبط من مصادرها على وجه يحقق ما تقصد إليه من تحصيل مصالح العباد.

وهكذا كان رجال الصدر الأول من المسلمين يفهمون الشريعة من مصادرها، ويستنبطون الفروع من أصولها، وهكذا كانوا يجدون في هذه المصادر والأصول الغناء والكفاية بأحكام ما يأتون وما يذرون، وما شعروا أنهم عاجزون -مع هذه الشريعة- أن يواجهوا ما كان يتوارد عليهم من الوقائع ومختلف النوازل، وكثير منها لم يكن لهم عهد به من قبل؛ بل كان من نتائج الفتح الإسلامي، وأثرًا من آثار اختلاط العرب بغيرهم من الأمم التي خضعت لسلطان الإسلام»[1].

(١) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص ٤٥-١٦)، منقول بتصرف.

وبهذا يتضح لنا أن الإسلام تصلح أصوله أن تكون أسسًا للنظم العادلة، وتتسع لتحقيق مصالح الناس في كل زمان ومكان، وقد أشاد بذلك أيضًا جمع من المستشرقين؛ نعرض أقوال بعضهم فيما يلي:

يقول الدكتور «فتزوجرالد»: «ليس الإسلام دينًا فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضًا. وعلى الرغم من أنه ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون، يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين؛ فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان، لا يمكن أن يُفْصَل أحدهما عن الآخر»(١).

ويقول الأستاذ «نللينو»: «لقد أسس محمد في وقت واحد دينًا ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته»(٢).

ويقول الدكتور شاخت: «إن الإسلام يعني أكثر من دين؛ إنه يمثل أيضًا نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معًا»(٣).

ويقول الأستاذ ستروتمان: «إن الإسلام ظاهرة دينية، سياسية؛ إذ إن مؤسسه كان نبيًّا، وكان سياسيًّا حكيمًا أو رجل دولة»(٤).

---

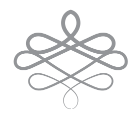
(١) "muhammedan law" – ch, I., P. 1، نقلا عن: «النظريات السياسية الإسلامية»، الريس، محمد ضياء الدين، القاهرة، مكتبة دار التراث، الطبعة السابعة، (ص٨٢).

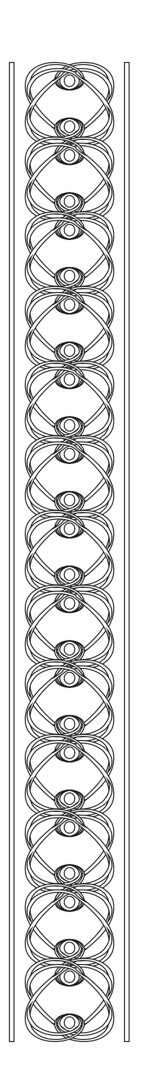
(٢) "The Caliphate". P. 198، نقلا عن: «النظريات السياسية الإسلامية» للريس، (ص٩٢).

(٣) "Encyclopaedia of Social Sciences". Vol. VIII. P. 333، نقلا عن: «النظريات السياسية الإسلامية» للريس، (ص٩٢).

(٤) "The Encyclopaedia of Islam". IV. P. 350، نقلا عن: «النظريات السياسية الإسلامية» للريس، (ص٩٢).

من كل ما سبق يتضح لنا أنه صح للشريعة الإسلامية أن تسع كل مطالب الأمة وحاجاتها، واستقام لأولي الأمر أن يجدوا فيها أصولًا وقواعد يستنبطون منها أحكامًا ونظمًا يعتمدون عليها في سياسة الأمة وتدبير شؤونها، وهذه الأحكام والنظم التي تكون من اختصاص أولي الأمر وداخلة في تدبيرهم للشؤون العامة، هي التي تشكل موضوع علم السياسة الشرعية، الذي نسعى في بيانه -بإذن الله- في الفصل الثاني من هذه الرسالة، بعد أن نلقي الضوء في الفصل الأول على سيرة علم من أعلام السياسة الشرعية ورائد كبير من روادها، وهو إمام الحرمين الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كما نُعَرِّف بكتابين جليلين من كتبه، وهما: «البرهان» الذي دون فيه أصول فقهه، و «الغياثي» الذي دون فيه أحكامه الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية.







# الفصل الأول

## التعريف بالجويني وبكتابيه: «البرهان» و«الغياثي»

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالجويني.

المبحث الثاني: التعريف بكتابي الجويني: «البرهان»، و«الغياثي».



# المبحث الأول

# التعريف بالجويني

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: نسبه ونشأته.

المطلب الثاني: حياته العلمية وتصانيفه، وثناء أهل عصره عليه.



## المطلب الأول
## نسبه ونشأته

هو الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، ثم النيسابوري، ضياء الدين، الشافعي، صاحب التصانيف[(١)].

ولد إمام الحرمين الجويني سنة تسع عشرة وأربع مائة هجريًّا، أي: في القرن الخامس الهجري في مدينة نيسابور بخراسان، وتوفي فيها أيضًا سنة ثماني وسبعون وأربع مائة هجريًّا، وعمره بذلك تسع وخمسون سنة هجرية[(٢)].

يقول عنه الإمام تاج الدين السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»: «هو الإمام شيخ الإسلام، البحر الحبر، المدقق المحقق، النظار الأصولي، المتكلم، البليغ الفصيح الأديب، العَلَم الفرد، زينة المحققين، إمام الأئمة على الإطلاق عجمًا وعربًا، وصاحب الشهرة التي سارت السراة والحداة بها شرقًا وغربًا»[(٣)].

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٧هـ، (١٤/ ١٧).

(٢) «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (٣/ ١٦٩).

(٣) «طبقات الشافعية الكبرى»، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، (٥/ ١٦٥).

نشأ الجويني في بيت علم ودين؛ حيث كان أبوه إمام عصره بنيسابور، وهو من أصل عربي، حيث روي عن أبيه أنه قال: «أنا من سنبس قبيلة من العرب»[١]، و قالوا عنه إنه صاحب جِد ووقار، مجتهدا في العبادة، مهيبا بين عارفيه وتلاميذه[٢]، وأما جده فكان رجلًا مرموقًا في (جوين)، فقد قرأ والد إمام الحرمين على جده الأدب، وعمه هو أبو الحسن على بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز، كان صوفيًّا فاضلًا مشتغلًا بالعلم والحديث.

أما عن أمه؛ فقد جاء في «وفيات الأعيان» لابن خلكان: «أن والده الشيخ أبا محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان في أول أمره ينسخ بالأجرة، فاجتمع له من كسب يده شيء اشترى به جارية موصوفة بالخير والصلاح، ولم يزل يطعمها من كسب يده أيضًا إلى أن حملت بإمام الحرمين، وهو مستمر على تربيتها بكسب الحِلّ، فلما وضعته أوصاها أن لا تمكن أحدًا من إرضاعه»[٣].

وبذلك نرى كيف اختار الله لإمام الحرمين بيتًا صالحًا نقيًّا ينشأ فيه، ويتربى فيه على العلم والدين والأدب.

(١) «سير أعلام النبلاء»: (١٧/ ٦١٨).

(٢) «فقه إمام الحرمين»، الديب، عبد العظيم، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ، (ص٥٥).

(٣) «وفيات الأعيان»: (٣/ ١٦٩).

## المطلب الثاني
## حياته العلمية وتصانيفه، وثناء أهل عصره عليه

**أولاً: طلبه للعلم**

سمع أول ما سمع من أبيه الإمام أبي محمد، صاحب «التفسير الكبير» و«التبصرة» و«التذكرة»، و«مختصر المختصر»، و«شرح المزني»، وشرح «الرسالة» للشافعي، ثم بعد ذلك انكب على علوم عصره يأخذها عن أعلامها(١).

أخذ الحديث على شيخه أبي نعيم الأصبهاني صاحب كتاب «حلية الأولياء»، كما سمع الحديث من شيخه أبي عبدالرحمن محمد بن عبدالعزيز النيلي، وأبي بكر أحمد بن محمد الأصبهاني التميمي، كما سمع من الشيخ أبي حسان محمد بن أحمد المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النصروي، ومنصور بن رامش، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي، وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي، وغيرهم، و سمع «سنن الدارقطني» من أبي سعد بن عليك(٢).

لما توفي أبوه كان سنه دون العشرين أو قريبًا منه، فأقعد مكانه للتدريس، وكان يخرج بعد انتهاء درسه إلى مدرسة البيهقي بنيسابور؛ ليحصل الأصول

(١) «فقه إمام الحرمين»: (ص٦٢).

(٢) انظر: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، (ص ٢٨٥)، «طبقات الشافعية»: (٥/ ١٧١).

على شيخه الإمام أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني؛ قال ابن عساكر: «وكان يواظب على مجلسه، وقد سمعته يقول أثناء كلامه: كنت علقت عليه في الأصول -أي: على شيخه أبي القاسم- أجزاء، وطالعت في نفسي مائة مجلدة، قال: وكان يصل الليل بالنهار في التحصيل حتى فرغ منه»[(١)].

وكان يبكر كل يوم قبل الاشتغال بدرس نفسه إلى مسجد الأستاذ أبي عبد الله الخبازي؛ يقرأ عليه القرآن، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه، مع مواظبته على التدريس[(٢)].

وكان رَحِمَهُ ٱللَّهُ مُجِدًّا مجتهدًا في طلب العلم، ومما يدل على ذلك ما حكاه ابن عساكر؛ حيث قال: «وسمعته في أثناء كلام يقول: أنا لا أنام ولا آكل عادة؛ وإنما أنام إذا غلبني النوم ليلًا كان أو نهارًا، وآكل إذا اشتهيت الطعام أي وقت كان، وكان لذته ولهوه وتنزهه في مذاكرة العلم وطلب الفائدة من أي نوع كان، ولقد سمعت الشيخ أبا الحسن علي بن فضال بن علي المجاشعي النحوي القادم علينا سنة تسع وستين وأربعمائة يقول: وقد قَبَّله الإمام فخر الإسلام وقابله بالإكرام، وأخذ في قراءة النحو عليه والتلمذة له بعد أن كان إمام الأئمة في وقته، وكان يحمله كل يوم إلى داره يقرأ عليه كتاب «إكسير الذهب في صناعة الأدب» من تصنيفه، فكان يحكي يومًا،

---

(١) انظر: «تبيين كذب المفتري»: (ص٢٨٠)، «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١٧٠).

(٢) «تبيين كذب المفتري»: (ص٢٨٠).

ويقول: ما رأيت عاشقًا للعلم أي نوع كان مثل هذا الإمام؛ فإنه يطلب العلم للعلم»[١].

**ثانيًا: رحلاته**

بعد أن حصّل إمام الحرمين علومه الأولى في نيسابور والمدن القريبة منها، ثم جلس مكان والده للتدريس وإقامة الندوات العلمية والمناظرات، استمر في مزاولة ذلك حتى ظهرت بعض الفتن والتعصبات المذهبية، ويرى بعض المؤرخين أن هذه الفتن المذهبية كانت السبب في رحيله؛ فقد خرج إمام الحرمين من نيسابور مضطرًّا مع بعض المشايخ إلى المعسكر، وخرج إلى بغداد يطوف مع المعسكر، ويلتقي بالأكابر من العلماء فيدارسهم ويناظرهم حتى شاع ذكره.

ولما جاء موسم الحج توجه إلى الحجاز لأداء شعيرة الحج، ثم أقام بمكة أربع سنين يُدَرِّسُ ويفتي، ويجمع طرق المذهب، ويُقبل على التحصيل ونشر العلم، ثم كذلك زار المسجد النبوي؛ ومن هنا لُقب بإمام الحرمين.

ثم عاد إلى نيسابور بعد ولاية السلطان (ألب أرسلان) والوزير يومئذ (نظام الملك) حيث كانت استقرت الأمور وانقطع التعصب، فعاد وكان بالغًا من العلم مبلغًا عظيمًا، وبنيت له المدرسة النظامية بنيسابور، وأقعد للتدريس فيها، وحضر دروسه الأكابر من الأئمة، وانتهت إليه رياسة الأصحاب، وفُوِّض إليه أمور الأوقاف، وصار قوله في الفتوى مرجع العظماء والأكابر والولاة، وبقي على ذلك قريبًا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلَّم له المحراب والمنبر والخطابة، والتدريس ومجلس التذكير يوم

(١) «المرجع السابق»: (ص٢٨٣).

الجمعة، والمناظرة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة، واتفق له من المواظبة على التدريس والمناظرة ما لم يعهد لغيره، مع الوجاهة الزائدة في الدنيا(١).

**ثالثًا: تصانيفه**

ومن تصانيفه: «نهاية المطلب في دراية المذهب» في الفقه، و«الشامل في أصول الدين»، و«العقيدة النظامية»، و«مدارك العقول»، وفي أصول الفقه ألف «البرهان»، و«تخليص التقريب والإرشاد»، و«الورقات»، وفي الإمامة والسياسة ألف «غياث الأمم في التياث الظلم» المشهور بالغياثي، وغير ذلك من الكتب(٢).

**رابعًا: ثناء أهل عصره عليه**

جاء في «طبقات الشافعية الكبرى» أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي قال: «تمتعوا بهذا الإمام؛ فإنه نزهة هذا الزمان -يعني إمام الحرمين-، وقال له مرة: يا مفيد أهل المشرق والمغرب! لقد استفاد من علمك الأولون والآخرون، وقال له مرة أخرى: أنت اليوم إمام الأئمة»(٣).

وكذلك جاء فيه قول شيخ الإسلام أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني -وقد سمع كلام إمام الحرمين في بعض المحافل-: «صرف الله المكاره عن هذا الإمام؛ فهو اليوم قرة عين الإسلام، والذاب عنه بحسن الكلام»(٤).

(١) انظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١٧٠)، و«فيات الأعيان»: (٣/ ١٦٧).

(٢) انظر: «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١٧١)، و«فيات الأعيان»: (٣/ ١٦٨).

(٣) «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ١٧٢).

(٤) «المرجع السابق نفسه».

وقال الحافظ أبو محمد الجرجاني: «هو إمام عصره، ونسيج وحده، ونادرة دهره، عديم المثل في حفظه وبيانه ولسانه!»، وقال: «وإليه الرحلة من خراسان والعراق والحجاز»[١].

وقال قاضي القضاة أبو سعيد الطبري -وقد قيل له: إنه لقب إمام الحرمين-: «بل هو إمام خراسان والعراق؛ لفضله وتقدمه في أنواع العلوم»[٢].

ومما أنشد في إمام الحرمين:

**لم تر عيني أحدًا     تحت أديم الفلك**
**مثل إمام الحرمين     الندب عبد الملك**[٣]

وكذلك:

**دعوا لبس المعالي فهو ثوب     على مقدار قدّ أبي المعالي**[٤]

ومما قيل أيضا عند وفاته:

**قلوبُ العالمين على المقالي     وأيَّامُ الورى شبْهُ اللّيالي**
**أَيُثْمرُ غُصْنُ أَهْلِ العلْمِ يوْمًا     وَقَدْ ماتَ الإمامُ أَبُو المعالي؟**[٥]

---

(١) «المرجع السابق نفسه».

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) «المرجع السابق نفسه».

(٤) «المرجع السابق نفسه».

(٥) «تبين كذب المفترى»: (ص٢٨٥)، «وفيات الأعيان»: (٣/ ١٧٠).

## المبحث الثاني

## التعريف بكتابَي الجويني: «البرهان» و«الغياثي»

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: التعريف بكتاب «البرهان».

المطلب الثاني: التعريف بكتاب «الغياثي».



## المطلب الأول

## التعريف بكتاب «البرهان»

لا شك أن كتاب «البرهان في أصول الفقه» من أعظم وأهم كتب أصول الفقه خاصة، وكتب التراث الإسلامي عامة.

فقد حفظ لنا الآراء الأصولية لجماعة من الأئمة كانت قد ضاعت كتبهم ووجد بعضها فيما بعد؛ مثل آراء القاضي أبي بكر الباقلاني التي كانت مدونة في كتبه؛ مثل: «الإرشاد والتقريب»، و«الأصول الكبير»، و«الأصول الصغير»، و«المقنع في أصول الفقه»، و«مسائل أصولية»(١).

وكذلك ورد ذكر آراء ابن فورك التي دونها في «مجموعاته»، وآراء الأشعري المدونة في كتابه «أجوبة المسائل البصرية»، وآراء القاضي عبد الجبار المدونة في «شرح العمد»، وآراء ابن الجبائي في كتاب «الأبواب»(٢).

يقول الدكتور عبد العظيم الديب: «إذا كانت «رسالة» الشافعي -رضي الله عنه وأرضاه- تعتبر أصل الأصول، ومفتتح هذا العلم ومبدأه؛ فإن كتاب «البرهان» فيما نرى ونعلم أول كتاب يتلوها في تاريخ علم الأصول»(٣).

---

(١) «مقدمة كتاب البرهان»، للدكتور عبد العظيم الديب، (ص٣٥).

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) «المرجع السابق»: (ص٦٥).

ويقول الإمام تاج الدين السبكي: «إن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسميه لغز الأمة؛ لما فيه مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه وتحقيقات يستبد بها، وهذا الكتاب من مفتخرات الشافعية»[1].

**بيان لموضوعات الكتاب:**

يبدأ الجويني كتابه بمقدمة يعرض فيها منهجه في الكتاب، وبعض التعريفات المهمة؛ كتعريف أصول الفقه الذي هو مادة الكتاب وموضوعه، ثم يتبع ذلك بتعريف الأحكام الشرعية، ثم يعرض لبعض المواضيع ذات الصلة؛ مثل التقبيح والتحسين، وهل يدرك بالعقل؟ وكذلك مسألة النظر، ثم يعقد بعد ذلك فصلًا في التكليف، ثم القول في مدارك العلوم، والقول في مدارك العقول، ثم بعد ذلك ينتقل إلى موضوعات الكتاب الرئيسية؛ وهي كالتالي:

**أولاً: البيان**

ويقصد به الكتاب والسنة، ويتكلم فيه عن مكانة الكتاب والسنة بين الأدلة، ثم يعرض لبعض المواضيع ذات الصلة؛ مثل: الأوامر والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، وأفعال الرسول وأقواله، وشروط الخبر المتواتر، وغير ذلك من المواضيع الأصولية المتعلقة بالكتاب والسنة.

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى»: (٥/ ٢٩١).

**ثانيًا: الإجماع**

ويتكلم فيه عن إمكانية وقوعه ومدى حجيته، كما سيأتي تفصيل ذلك في هذه الرسالة.

**ثالثًا: القياس**

به يبدأ الجزء الثاني من الكتاب، ويتكلم فيه عن أنواع الأقيسة ومراتبها، وما يعلل وما لا يعلل.

**رابعًا: القول في الاستدلال**

وهو عنده قسيم القياس؛ فالاجتهاد عنده فيما ليس له نص، إما بالقياس أو بالاستدلال، وفي هذا القسم يتكلم عن الآراء في المصالح المرسلة، ويختار رأي الإمام الشافعي فيها.

**خامسًا: الترجيح**

يتكلم فيه عن الترجيح بين الأدلة وطرقه، ويعقد فيه بابًا في النسخ، وبه يختم الكتاب.



## المطلب الثاني

## التعريف بكتاب «الغياثي»

ألف إمام الحرمين كتابه القيم «غياث الأمم في التياث الظلم» لنظام الملك الحسن بن علي بن إسحاق الذي تولى الوزارة في عهد السلطان السلجوقي «ألب أرسلان»، واشتهر الكتاب باسم «الغياثي»، وهو من آخر مؤلفاته رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو يعكس خلاصة فكره وما انتهى إليه فقهه في مسائل السياسة الشرعية، والأحكام السلطانية، وغيرها مما سيأتي ذكره إن شاء الله.

يقول الدكتور/ محمد الزحيلي: «إن هذا الكتاب كان أحد المصادر الرئيسية لكل مَنْ كَتَبَ في الفقه السياسي والفقه العام منذ عشرة قرون»[١]، ويقول في موضع آخر: «يمثل كتابه -يقصد الغياثي- بحق وموضوعية أصالة الفقه السياسي الإسلامي»[٢].

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن كثيرًا من العلماء ممن جاءوا بعد الجويني تأثروا بأفكاره في فقه السياسة الشرعية؛ كالغزالي، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية، والشاطبي، وابن خلدون؛ مما يدل على مكانته في هذا الفن[٣].

ورغم أن الجويني ألف هذا الكتاب لنظام الملك -كما سبق ذكره- إلا أن الكتاب لم يحتوِ فقط على أحكام الإمامة وما يتعلق بها من شئون الحكم؛ بل

(١) «الإمام الجويني إمام الحرمين»، الزحيلي، محمد، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، (ص١٤٥).

(٢) «المرجع السابق»: (ص١٥٨).

(٣) انظر: «المرجع السابق نفسه»، «السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها»، الزبداني، عمر أنور، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ، (ص٤٦٢).

هو نفسه ذكر أن غرضه ليس في الإمامة فحسب[(١)]؛ ولذلك تعداها إلى مسائل وموضوعات أخرى توجه بها إلى العلماء وأئمة الدين، وقد عالج بذلك المشكلات التي وقعت قبل زمنه، والمعضلات القائمة في عصره، كما افترض القضايا التي يمكن أن تقع في المستقبل[(٢)].

فالكتاب كما صرح به الجويني نفسه في المقدمة والخطة يتضمن ثلاثة أركان:

الأول: في الإمامة وما يليق بها من الأبواب.

الثاني: في تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاة الأمة.

الثالث: قي تقدير انقراض حملة الشريعة[(٣)].

وقد ضمَّن الركن الأول ثمانية أبواب، تكلم فيها الجويني عن أحكام الإمامة وما يتعلق بها؛ من شئون الحكم والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع الإسلامي، وتلك الأبواب نستعرضها فيما يلي:

**الباب الأول:** في وجوب نصب الأئمة وقادة الأمة.

**الباب الثاني:** في الجهات التي تعين الإمامة وتوجب الزعامة.

**الباب الثالث:** في صفات أهل الحل والعقد، واعتبار العدد فيمن إليه العهد.

**الباب الرابع:** في صفات الإمام القوَّام على أهل الإسلام.

---

(١) «غياث الأمم في التياث الظلم»، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ، (ص٤٠٣)، وسيشار إلى الكتاب «بالغياثي» فيما بعد.

(٢) «الإمام الجويني إمام الحرمين»: (ص٦٤١).

(٣) «الغياثي»: (ص٩١).

**الباب الخامس:** في الطوارئ التي توجب الخلع والانخلاع.

**الباب السادس:** في إمامة المفضول.

**الباب السابع:** في نصب إمامين.

**الباب الثامن:** فيما يُناط بالأئمة والولاة من أحكام الإسلام.

ثم انتقل إلى الركن الثاني؛ حيث تكلم فيه عن الأحكام الشرعية في حالة خلو الزمان عن خليفة لجميع المسلمين، وضمن هذا الركن ثلاثة أبواب:

**أحدها:** في تصور انخرام الصفات المرعية جملة أو تفصيلًا.

**والثاني:** في استيلاء مستولٍ مستظهرٍ بطِوَلٍ وشَوكة وصَوْلٍ.

**والثالث:** في شغور الدهر جملة عن والٍ بنفسه، أو متولٍّ بتولية غيره.

ثم ختم الكتاب بالركن الثالث وبَيَّن أنه المقصود الأعظم من الكتاب؛ حيث قال: «وهو الأمر الأعظم الذي يطبق طبق الأرض فائدته، وتستفيض على طبقات الخلق عائدته»[1]، ففي هذا الركن افترض انقراض العلماء المجتهدين، وأئمة المذاهب والمفتين، وبَيَّن أن: «مضمون هذا الركن يستدعي نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعبها وترتبها، ومساقها ومذاقها، وسبب اتفاق العلماء وإطباقها، وعلة اختلافها وافتراقها»[2]، وهو بحق ركن عظيم بَيَنَّ فيه الجويني أن الشريعة

(١) «المرجع السابق»: (ص٣٩٣).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٣٩٧).

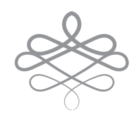
تحتوي على قواعد عامة، ومقاصد وأصول كلية يمكن الاعتماد عليها في بناء الأحكام الفقهية في مختلف الأزمنة والأمكنة والأحوال، وقد ضمن هذا الركن أربعة مراتب:

**المرتبة الأولى:** في اشتمال الزمان على المفتين المجتهدين.

**المرتبة الثانية:** فيما إذا خلا الزمان عن المجتهدين وبقي نقلة مذاهب الأئمة.

**المرتبة الثالثة:** في خلو الزمان عن المفتين ونقلة المذاهب.

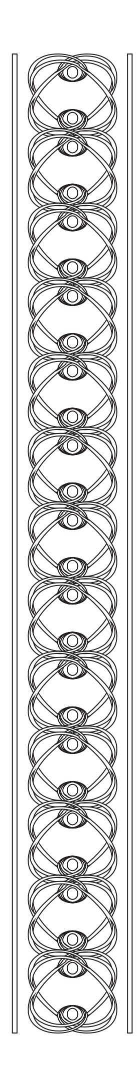
**المرتبة الرابعة:** في خلو الزمان عن أصول الشريعة.





# الفصل الثاني

## بيان السياسة الشرعية



ويتضمن خمسة مباحث:

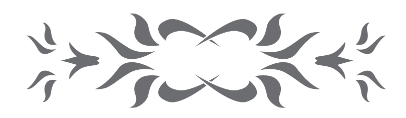
المبحث الأول: تعريف السياسة في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: ماهية السياسة الشرعية، وحجيتها، وشروط اعتبارها.

المبحث الثالث: تعريف السياسة الشرعية.

المبحث الرابع: المبادئ العشرة لعلم السياسة الشرعية.

المبحث الخامس: كتابات المتقدمين والمعاصرين في علم السياسة الشرعية.



## المبحث الأول

# تعريف السياسة في اللغة والاصطلاح

**ويتضمن مطلبين:**

المطلب الأول: تعريف السياسة في اللغة

المطلب الثاني: تعريف السياسة في الاصطلاح



## المطلب الأول

## تعريف السياسة في اللغة

قال ابن منظور في «لسان العرب» في ماده (سوس):

«السوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوسًا، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه، وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساس من قوم ساس وسواس؛ أنشد ثعلب:

**سادة قادة لكل جميع ساسة للجال يوم القتال**

وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم. ويقال: سوس فلان أمر بني فلان: أي كلف سياستهم.

قال الجوهري: سست الرعية سياسة. وسوس الرجل أمور الناس – على مالم يسم فاعله – إذا ملك أمورهم؛ ويروي قول الحطيئة:

**لقد سوست أمر بنيك حتَّى تركتهم أدقَّ من الطَّحينِ**

وقال الفراء: سوست خطأ. وفلان مجرب؛ قد ساس وسيس عليه، أي: أُمِّر وأُمِّر عليه.

وفي الحديث: « **كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم**»[(١)] أي: تتولى أمورهم كما يفعل الولاة والأمراء بالرعية. والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه.

(١) أخرجه البخاري، كتاب «الأنبياء»، حديث رقم: ٣٤٥٥، ، وأخرجه مسلم في كتاب «الإمارة»، حديث رقم: ١٨٤٢، وانظر: «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان»، عبد الباقي، محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، حديث رقم (١٢٠٨).

والسياسة: فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته»[١].

وعلى ذلك فالسياسة لغة مشتقة من الفعل ساس يسُوس سياسة، وتطلق على إطلاقات كثيرة ترجع إلى معاني: «القيام على الشيء وتدبيره والتصرف فيه بما يصلحه. تقول: ساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم، وساس الدواب: راضها وأدبها، وساس الأمور: دبرها وقام بها يصلحها.

وبذلك تكون الكلمة عربية صحيحة، وليس كما يقول المقريزي[٢] في «الخطط»[٣] أن كلمة «سياسة» ليست عربية؛ وإنما هي معرب الكلمة «ياسة»، وهي كلمة مغولية، كانت اسمًا لكتاب قرر فيه (جانكيز خان) القائم بدولة التتر في بلاد الشرق قواعد وعقوبات، ثم حرفها أهل مصر فزادوا بأولها سينًا فقالوا: «سياسة»، وهذا القول خطأ لا صحة له؛ لأن الكلمة عربية صحيحة بدليل ورودها في الحديث والشعر القديم.

---

(١) «لسان العرب»، ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، مادة (سوس)، (ص ١٠٨)، وكذلك انظر: «المعجم الوسيط»، و«معجم اللغة العربية المعاصرة»، و«الصحاح في اللغة والعلوم»، و«تاج العروس»، و«القاموس المحيط»، مادة (سوس).

(٢) المقريزي: هو أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، ولد ونشأ ومات في القاهرة، وولي فيها الحسبة والإمامة والخطابة مرات، توفى سنة ٨٤٥هـ، نقلاً عن: «الأعلام»، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، دار العلم، الطبعة الخامسة عشر، مايو ٢٠٠٢م، ١/ ١٧٧.

(٣) «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ٢/ ٢٢٠.

ومن ذلك ما ورد في الحديث -كما تقدم-: «**كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم**[١]» أي: يتولون أمورهم كما يصنع الأمراء والولاة بالرعية.

وفي «مسند أحمد»: أن أسماء بنت أبي بكر قالت: كنت أخدم الزبير -زوجها- وكان له فرس كنت أسوسه، ولم يكن شيء من الخدمة أشد عليَّ من سياسة الفرس[٢].

وورد كذلك في قول هند بنت النعمان بن المنذر، وهي تتحسر على أيام العز التي كانت تتمتع به في ظل أبيها النعمان، بعد أن زال عنها عز المُلك وأُبهته؛ إذ قالت:

**فبَيْنا نَسُوسُ الناسَ والأمرُ أَمْرُنا ... إذا نحنُ فيهِمْ سُوقَةٌ نَتَنَصَّفُ**[٣]

**فأفٍّ لدنيا لا يَدُومُ نَعِيمُها ... تَقَلَّبُ تاراتٍ بنا وتَصَرَّفُ**

وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب: إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يعالج أمر الجاهلية[٤].

وقال عمرو بن العاص -وهو يصف معاوية- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «إني وجدته... الحسن السياسة الحسن التدبير»[٥].

---

(١) «سبق تخريجه».

(٢) «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، ابن حنبل، أحمد بن محمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج٤٤، (ص٥٣٣).

(٣) نتنصف: نستخدم، والمنصف: الخادم، وانظر القصة كلها في حاشية «فتح القدير» للكمال بن الهمام، ج٢، (ص ٣٧٣).

(٤) «الطبقات»، ابن سعد، أبو عبد الله محمد، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م، (٦/ ١٢٩).

(٥) «تاريخ الطبري»، الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر، بيروت، دار

كل هذا يدل على أن كلمة (سياسة) هي كلمة عربية صحيحة، وأن معانيها كلها تدور حول تدبير الشيء والقيام عليه بما يصلحه.



=التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ، (٥/ ٦٨).

## المطلب الثاني
## تعريف السياسة في الاصطلاح

عرف المقريزي السياسة بأنها: «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»(١)، وعرف طاشكبري زاده(٢) علم السياسة بأنه: «علم يعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية»(٣).

وقد ذكر أبو البقاء في «الكليات»، والتهانوي في «كشف اصطلاحات الفنون»(٤) كلاماً يتضح لنا منه أن أنواع السياسات كالتالي:

السياسة المطلقة: إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل على الخاصة والعامة في ظواهرهم وبواطنهم، وهي إنما تكون من الأنبياء،

(١) انظر: الخطط للمقريزي: ٢/ ٢٢٠، «السياسة الشرعية»، خلاف، عبد الوهاب، القاهرة، المطبعة السلفية، (ص ٤-٥).

(٢) طاشكبري زاده: هو أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين، طاشكبري زاده، مؤرخ تركي الأصل، مستعرب، ولد في بروسة ونشأ في أنقرة، وتأدب وتفقه، وتنقل في البلاد التركية مدرسا للحديث والفقه وعلوم العربية، وولي القضاء بالقسطنطينية سنة ٩٥٨ هـ، توفي سنة ٩٦٨ هـ، نقلا عن الأعلام للزركلي: ١/ ٢٥٧.

(٣) انظر: «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم»، طاش كبري زاده، أبو الخير عصام الدين أحمد بن مصطفى بن خليل الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (ص٣٨٦)، «السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية»، الرفاعي، جميلة عبد القادر، عمان، دار الفرقان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، (ص٦٢).

(٤) انظر: «كشف اصطلاحات الفنون والعلوم»، التهانوي، محمد علي، تحقيق: رفيق العجم، وعلي دحروج، مكتبة لبنان، لطبعة الأولى، ١٩٩٦م، (ص٩٩٣-٩٩٤)، «الكليات»، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، بيروت، الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ، (ص٥١٠)، «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص١٧-٢٠).

وتسمي سياسة مطلقة؛ لأنها في جميع الخلق وفي جميع الأحوال، أو لأنها مطلقة أي: كاملة من غير إفراط وتفريط.

السياسة المدنية: إصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم، ونظمهم في أمور معاشهم، وهي من السلاطين وأمرائهم على الخاصة والعامة ولكن في ظواهرهم فقط؛ لذا فهي لا تكون إلا منجية في العاجل فقط، وهو ما يطلق عليه في عصرنا باسم السياسة الوضعية، أي: إنها من وضع البشر، وكان عمادهم فيها العرف والعادة والتجارب والأوضاع الموروثة.

السياسة النفسية: تهذيب نفوس الناس واستصلاح بواطنهم، وهي من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، على الخاصة في بواطنهم لا غير، أي: لا تكون على العامة؛ لأن إصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة والسلطنة القاهرة، وأيضًا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم؛ لأنها أيضًا منوطة بالجبر والقهر.

السياسة البدنية: تدبير المعاش بإصلاح أحوال الجماعة خاصة أو عامة على سنن العدل والاستقامة، وهي داخلة في السياسة المدنية.

وعلى هذا فإنه يتبين من التعريفات السابقة للسياسة أن أي قانون يوضع لرعاية الآداب والمصالح في المجتمع فهو سياسة، سواء أكان من وحي الله أو من وضع البشر، وسواء أكان من سلطة الأنبياء أو السلاطين أو العلماء، وسواء أكان وضع للناس عامة أو لجماعة منهم خاصة، وسواء أكان قانونًا ظالمًا أو عادلًا؛ ولهذا قسم المقريزي السياسة بعد أن عرفها إلى قسمين فقال: والسياسة قسمان: سياسة

عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية، والنوع الآخر: سياسة ظالمة؛ فالشريعة تُحَرِّمها[١].

ونجد كثيرًا من متقدمي الفقهاء يسمون السياسة العادلة التي هي من الأحكام الشرعية بالسياسة الشرعية، وقد تبعهم في ذلك الفقهاء المعاصرون، وهنا سؤال مهم يطرح نفسه على الباحثين في هذه القضية الخطيرة، وهو: كيف يمكن لنا أن نميز السياسة الشرعية عن غيرها من السياسات؟

هذا ما سيتم مناقشته في المبحث الآتي - إن شاء الله - حيث أحاول أن ألقي الضوء على ماهية السياسة الشرعية، وحجيتها، وشروطها التي تميزها عن غيرها من السياسات.



(١) الخطط للمقريزي: ٢/ ٢٢٠.

## المبحث الثاني

# ماهية السياسة الشرعية، وحجيتها، وشروط اعتبارها

**ويتضمن ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: ماهية السياسة الشرعية

المطلب الثاني: حجية السياسة الشرعية

المطلب الثالث: شروط اعتبار السياسة الشرعية



## المطلب الأول
## ماهية السياسة الشرعية

نقل ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» نقاش دار بين ابن عقيل وأحد فقهاء الشافعية؛ حيث قال ابن عقيل: «جري في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل[(١)]: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: «إلا ما وافق الشرع» أي: لم يخالف ما نطق به الشرع؛ فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع؛ فغلط، وتغليط للصحابة؛ فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالم بالسنن، وكفى تحريق عليٍّ الزنادقة، وتحريق عثمان المصاحف، ونفي عمر نصر بن حجاج»[(٢)].

ومن هنا نفهم أن السياسة الشرعية هي كل فعل يفيد المصلحة العامة، وإن لم تأت به نصوص الكتاب والسنة، على شرط أن لا تخالف هذه السياسة الأدلة التفصيلية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وقد استشهد ابن عقيل بفعل

---

(١) ابن عقيل: هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، أبو الوفاء، يعرف «بابن عقيل»، عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته، أعظم تصانيفه: «كتاب الفنون»، وهو في أربعمائة جزء، توفي سنة ٥١٣ هـ، نقلا عن الأعلام للزركلي: ٤/ ٣١٣.

(٢) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، تحقيق: بشير محمد عيون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، (ص١٢).

الخلفاء الراشدين، حيث ذكر أن عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد حكم بتحريق الزنادقة الروافض لما رأي أمرًا عظيمًا، فجعل العقاب الشنيع مقابل الجرم الشنيع، حتى يحصل به الزجر، وأمر عثمان بتحريق المصاحف وجمع الناس على مصحف واحد؛ خشية الاختلاف في القرآن، ونفى عمر نصر بن حجاج؛ لافتتان النساء بجماله، وكل هذه الأفعال لم تأت بها نصوص الكتاب والسنة، ولكن كانت مبنية على المصلحة العامة، ومع ذلك لم تخالف نصوص الكتاب والسنة، وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله.

وبذلك يكون منهج العدل في السياسة الشرعية وسطًا بين طرفين: أحدهما: يقصر السياسة الشرعية على ما نطق به الشرع فقط؛ والآخر: يجعلها مشتملة على كل فعل يفيد المصلحة حتى وإن خالف هذا الفعل النصوص التفصيلية، أو كانت المصلحة نابعة من الأهواء الشخصية؛ ولذلك فإن علم السياسة الشرعية هو علم خطير ومعترك صعب، إن اتبع فيه المنهج الوسط السليم؛ حصل بذلك نفع كبير، وعم العدل، وأصبحت الشريعة صالحة بل مصلحة لكل زمان ومكان، وإن اتبع فيه أحد الطرفين السابقين؛ حصل الهلاك وانتشر الفساد والظلم في الأمة.

ولذلك قال ابن القيم معقبًا على كلام ابن عقيل:

«وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرطت فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنه حق مطابق للواقع؛ ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر

الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلًا، وفسادًا عريضًا؛ فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله!

وكلتا الطائفتين أُتيت مِنْ قِبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه؛ فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها، وأقوى دلالة، وأبين أمارة، فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بَيَّن سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات»[١].

(١) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم: (ص١٣-١٤).

وبذلك يتضح لنا أن السياسة المنضبطة بالشرع والتي تفيد المصلحة العامة وتحقق العدل بين أفراد الأمة هي قسم من الشريعة، وليست قسيمة لها، وهي التي يسميها الفقهاء بالسياسة الشرعية.



## المطلب الثاني
## حجية السياسة الشرعية

بعد أن وضحنا في المطلب السابق أن السياسة الشرعية هي كل فعل يفيد المصلحة العامة، وإن لم تأت به نصوص الكتاب والسنة، على شرط أن لا تخالف هذه السياسة الأدلة التفصيلية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فإنه يجدر بنا الآن بيان حجية السياسة الشرعية، وصحة العمل بها، وذلك من خلال الأدلة والقواعد الشرعية الآتية:

الدليل الأول: أن الشرائع السابقة كانت تراعي مصالح الأمم والشعوب، والتي تتغير باختلاف الزمان والمكان لتغير الظروف والأحوال، فقد كان محرماً على بني إسرائيل العمل يوم السبت، وكان محرماً عليهم بعض شحوم الحيوانات، بعد أن كان ذلك حلالاً لمن قبلهم، ثم تغير الحال فعاد ذلك حلالاً لمن بعدهم، وكان حلالاً في أول عهد الإنسان أن يتزوج الرجل أخته أو عمته، ثم حرم ذلك لما تعدد النسل وتكاثر النوع الإنساني، وإن كان الأمر كذلك، وجب أن تكون الشريعة الإسلامي -التي هي ختام الشرائع السماوية- مسايرة لأحوال الناس، محققة لمصالحهم المتجددة في كل زمان ومكان، وهذا ما تتكفل به السياسة الشرعية[(١)].

الدليل الثاني: أن الشريعة الإسلامية نفسها قد راعت اختلاف الأحوال في تشريعاتها، فشددت في الشهادة أكثر من الرواية، لتوهّم العداوة؛ فاشترطت العدد والحرية، ووسعت في كثير من العقود للضرورة؛ كالعرايا، والمساقاة، والقراض،

(١) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص٧٤).

وغيرها من العقود المستثناة، وضيقت في الشهادة في الزنا؛ فلم تقبل فيه إلا أربعة يشهدون بالزنا كالمرود في المكحلة، وقبلت في القتل اثنين، والدماء أعظم، لكن المقصود الستر، ولم تحوج الزوج الملاعن إلى بينة غير أيمانه، ولم توجه عليه حد القذف، بخلاف سائر القذفة؛ لشدة الحاجة في الذب عن الإنسان وصون العيال والفرش عن أسباب الارتياب.

وهذه الأحكام والتشريعات المختلفة جاء مثلها كثير في الشرع لاختلاف الأحوال؛ فلذلك ينبغي أن يراعى اختلاف الأحوال في الأزمان والأماكن والمجتمعات، فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد الشرعية بالاعتبار(١).

الدليل الثالث: أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف حال الناس في صدر الإسلام، كما أنه انتشرت في الأمم أمراض اجتماعية تتطلب من أنواع العلاج ما يصلح لهذه الأمم، ويتناسب مع حالها وزمانها، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية، وذلك ما تحققه السياسة الشرعية، من تشريع قوانين جديدة تناسب الحال، وتقضي على الفساد في المجتمع، وتحقق مصالحه، وإن لم نقل بذلك لتعطلت هذه المصالح، ولعم الفساد وانتشر، وضاعت الحقوق، وهذا ما لا تقره الشريعة ولا ترضاه بحال، يؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج(٢).

---

(١) «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام»، الطرابلسي، أبو الحسن علاء الدين علي بن خليل، دار الفكر، (ص١٧٦-١٧٧)، منقول بتصرف.

(٢) انظر: «معين الحكام» لعلاء الدين الطرابلسي، (ص١٧٦-١٧٧)، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص٧٥).

الدليل الرابع: أن أحكام السياسة الشرعية ترجع في جملتها إلى القواعد العامة في الشريعة، مثل قاعدة التيسير ورفع الحرج، والحكم بالعدل، والتواصي بالخير، والشورى، وهذه القواعد والمبادئ محكمة دل على اعتبارها الكتاب والسنة، كما في قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وكذلك قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا ضرر ولا ضرار**[١]»، وقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**الدين النصيحة**»، قالوا: لمن، قال: «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[٢].

فرعاية هذه المبادئ العامة ومعرفة كيفية تطبيقها، كفيلة بأن تفتح أبوابا لولاة الأمر لسياسة الناس وتدبير شؤنهم، بما يحقق مقاصد الشريعة من العدل والصلاح والرشاد[٣].

الدليل الخامس: وهو أقوى الأدلة التي تشهد بحجية السياسة الشرعية: وهو عمل الخلفاء الراشدين بالسياسة الشرعية في تدبيرهم للشؤون العامة، مسترشدين بما تعلموه من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد كان النبي ه في حياته مرجع المسلمين في تدبير شؤونهم العامة، وترك في أمته القرآن والسنة والاجتهاد فيما ليس فيه نص، فقد كان

(١) أخرجه مالك في «الموطأ»، كتاب «الأقضية»، باب « القضاء في المرفق »، حديث رقم ٣١، ٢/ ٧٤٥.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب «الإيمان»، باب «بيان أن الدين النصيحة»، حديث رقم ٥٥، ١/ ٧٥.

(٣) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص٧٦).

كثيرًا ما يورد الأحكام مقرونة بعللها والمصالح التي تقتضيها، وفي هذا إيذان بارتباط الأحكام بالمصالح، وأن الغاية هي جلب المنافع ودرء المفاسد، فحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله، والسبيل إلى تحقيق هذه المصالح فيما لا نص فيه هو الاجتهاد، وهذا ما تعلمه الخلفاء الراشدون، وقد ظهر ذلك في تدبيرهم للشؤون العامة للأمة، فقد فعل الخلفاء الراشدون أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، وشاركهم في ذلك بقية صحابة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قولاً وفعلاً وتقريراً، فكان ذلك بمثابة الإجماع على العمل بالسياسة الشرعية إجمالاً، واعتبارها فيما يجد من الوقائع والمستجدات(١).

وفيما يلي عرض لبعض الأمثلة على عمل الخلفاء الراشدين بالسياسة الشرعية، لتزداد الصورة وضوحاً، ولتتأكد حجية السياسة الشرعية.

صور من هدي الخلفاء الراشدين في السياسة الشرعية:

اجتهد أبو بكر فجمع القرآن في مصحف واحد، ولم يعتبر أحدٌ هذا مخالفًا للدين أو إحداثًا لشيء ليس من شريعة الإسلام بسبب أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يقم بهذا الجمع ولا نهى عنه، وإنما اعْتُبِرَ هذا الجمع من أبي بكر من باب السياسة الشرعية؛ لأنه لم يخالف نصًّا من النصوص يمنع من جمعه، وهو متفق مع ما جاءت به مقاصد الشريعة من وجوب المحافظة على القرآن، كما يشير إلى ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، حيث إن حفظ القرآن يؤدي إلى حفظ الدين، وهو لا شك من أهم مقاصد الشريعة(٢).

(١) انظر: «معين الحكام» لعلاء الدين الطرابلسي، (ص١٧٦-١٧٧)، «المدخل الى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص١٤٢-١٤٣).

(٢) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص١٧).

ومن السياسة الشرعية: ما فعله أبو بكر عندما اجتهد فاستخلف على المسلمين عمر، واجتهد عمر فلم يستخلف أحدًا وترك الأمر شورى بين ستة، واجتهاد عمر وأبي بكر مختلفان عما فعله الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنه لم يستخلف واحدًا كما فعل أبو بكر، ولم يترك الشورى لستة كما فعل عمر، وما رُمي واحد منهما بأنه خالف شرع الله؛ لأنه توخى المصلحة، واجتهد ما استطاع، ولم يرد في فعل أحدهما نص بالتحريم(١).

ومن السياسة الشرعية: ما أنشأه عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من الدواوين لإدارة وتنظيم أعمال الدولة، ورغم أنه لم يأتِ بإنشاء هذه الدواوين نص معين، إلا أنه اعتبر هذا العمل من باب السياسة الشرعية؛ لأنه لم يخالف نصًّا، أو إجماعًا، أو قياسًا يمنع من اتخاذ الدواوين، وهو مع ذلك يتفق مع مقصد تهدف إليه الشريعة، وهو إدارة وتدبير أمور الدولة تدبيرًا منتظمًا منضبطًا تتحقق به المصلحة العامة للأفراد والجماعات(٢).

ومن السياسة الشرعية: ما فعله عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عندما أمضى الطلقات الثلاث على من طلق زوجه ثلاثًا بكلمة واحدة، ورغم علمه بقول الله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وأن الثلاث في زمن الرسول وأبي بكر وصدر من خلافته نفسه كانت تعتبر واحدة، وأن رجلًا على عهد الرسول طلق امرأته ثلاثًا فبلغ الرسولَ ذلك فقال: «**أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم**»(٣)، كان عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يعلم ذلك كله، ولكنه رأى الناس أكثروا من هذا اللعب فألزمهم بنتائجه؛ ردعًا لهم أو تقليلًا لألاعيبهم، وهذا ما قصده رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بقوله: «إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أنَّا

---

(١) «السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨).

(٢) «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص٣٨).

(٣) أخرجه النسائي في كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث بلفظ واحد، حديث رقم ١٠٨٣، ١/ ٣٢٨ .

أمضيناه عليهم»(١)، فأمضاه عليهم، وعلى ذلك فإنه يجوز للإمام أن يقيد بعض المباح إذا كان في ذلك الفعل مصلحة الأمة(٢).

ولذلك لم يكن مخالفًا لشريعة الله جمع عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق لهم رسول الله القراءة بها، لما كان في ذلك مصلحة؛ حيث خاف الصحابة ﭫ على الأمة أن يختلفوا في القرآن، ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم وأبعد من وقوع الاختلاف، فجمعوا الناس على القراءة بحرف واحد، ومنعوا الناس من القراءة بغيره(٣)؛ ولذلك شَبَّه القرضاوي هذا بأنه كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت، وكان سلوكهم في تلك الطرق يوقعهم في التفرق والتشتت ويطمع فيهم العدو، فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد وترك بقية الطرق: جاز ذلك ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود، وإن كان فيه نهي عن سلوكها لمصلحة الأمة(٤).

ومن السياسة الشرعية أيضًا: ما فعله عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما أوجد أذانًا جديدًا لفريضة الجمعة لم يكن على عهد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأنه قضت به المصلحة في إعلام الناس بالصلاة، بعدما تزايد عددهم وتباعدت دورهم، ولا يكون ذلك مخالفًا للشرع؛ لأنه لم يرد نصٌّ أو إجماعٌ أو قياس يمنع من إنشاء هذا

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، حديث رقم ١٤٧٢، ٢/ ١٠٩٩.

(٢) «الطرق الحكمية» لابن القيم: (ص١٨).

(٣) المرجع السابق: (ص١٩).

(٤) «السياسة الشرعية للقرضاوي»: (ص٣٦-٣٧).

الأذان، ومع هذا فهو يتفق مع مقصد شرعي وهو جمع الناس لصلاة الجمعة(١).

ومن السياسة الشرعية: ما فعله علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من التفريق بين الشهود، وسماع كل شاهد على حدة في مجلس القضاء، ولا يكون ذلك مخالفًا للشرع؛ لأنه لم يخالف نصًّا أو إجماعًا أو قياسًا يمنع من ذلك، ومع هذا فهو يتفق مع مبدأ شرعي وهو الوصول إلى الحق بأي طريق؛ لأن ذلك يؤدي إلى تحقيق مقصد من أعظم مقاصد الشريعة، وهو تحقيق العدالة ورفع الظلم(٢).

وعلى ذلك فقد كان الصحابة يعملون بالسياسة الشرعية في تدبير شؤون الأمة؛ سعيًا في تحقيق مقاصد الشريعة، التي بدورها تفضي إلى المصلحة العامة الدينية أو الدنيوية، على أن لا تخالف سياساتهم نصوص الشريعة.

ولكن قد يقال: أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فرض ضريبة الخراج على الأرض الزراعية التي فتحت عنوة، بدلًا من تقسيمها بين الغانمين، الذي يدعو إليه قول الله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، فكيف يكون فعل عمر من باب السياسة الشرعية؟ رغم أنه مخالف لنص آية الأنفال الذي يقضي بالتقسيم، وقد مر معنا أنه يجب ألا تخالف السياسة الشرعية نصوص الشريعة!

والجواب على ذلك: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يأخذ بظاهر اللفظ، ولم يقف

---

(١) «السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلاف: (ص٩).

(٢) «الطرق الحكمية» لابن القيم: (ص٥٤-٥٥). وقصة تفريق علي رضي الله عنه بين الشهود لم أقف على إسنادها.

عند حرفية النص، بل راعى سره وحكّم روحه، ومن ثم فهم أن آية الأنفال التي تقضي بالتقسيم لم تفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة دائمة يعمل بها في كل حال وزمان، بل فهم أن آية الأنفال لا تفيد الإلزام بالتقسيم دائمًا، وأن التقسيم أو عدمه مبني على المصلحة التي يراها الإمام؛ فإن رأى أن المصلحة تقتضي التقسيم قسم، وإن رأى أن المصلحة تقتضي عدم التقسيم لم يقسم، وكان سنده في هذا الفهم فعل الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في فتح خيبر وفتح مكة، حيث قسم في فتح خيبر؛ لأن المصلحة كانت في التقسيم؛ إذ كان المسلمون في هذا الوقت في حاجة وشدة، ولم يقسم في فتح مكة؛ لعدم وجود المصلحة في التقسيم؛ لأن حالة المسلمين المالية في هذا الوقت قد اتسعت وتحسنت، وبذلك فإن النص في آية الأنفال غير دال على تحتم التقسيم، وأن الأمر عائد فيه إلى المصلحة، وقد رأى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن المصلحة في عدم التقسيم وفرض الخراج؛ وذلك ليكون هذا الخراج موردًا دوريًّا للدولة، يؤدي فيه كل عام إلى بيت المال للإنفاق منه على المصالح العامة للدولة، وقد وافقه مستشاروه من كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار على رأيه في عدم تقسيم الأرض، وإبقائها في أيدي أهلها وفرض ضريبة الخراج عليها؛ استنادًا إلى أن التقسيم لا يستفاد منه إلا فئة قليلة من المسلمين، أما عدم التقسيم وفرض الخراج على الأرض فسوف تستفيد منه الأمة كلها عامًا بعد عام؛ بالإنفاق منه على المصالح العامة للدولة[1].

---

(١) «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص٣٣-٣٥).

ولذلك يقول الشيخ عبد الرحمن تاج: «وجملة القول أنه لا يصح في تصرف من التصرفات أو حكم من الأحكام التي تسن لتحقيق مصلحة عامة أن يقال: إنه مناقض للشريعة بناءً على ما يرى فيه مخالفة ظاهرية لدليل من الأدلة، بل يجب تفهم هذه الأدلة وتعرف روحها والكشف عن مقاصدها وأسرار التشريع فيها، والتفرقة بين ما ورد على سبب خاص وما هو من التشريع العام الذي لا يختلف ولا يتبدل؛ فإن مخالفة النوع الثاني هي الضارة المانعة من دخول أحكام السياسة في محيط شريعة الإسلام»(١).

من أجل ذلك لم يكن مخالفًا للشريعة ما فعله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما أسقط سهم المؤلفة قلوبهم لما أعز الله الإسلام، وكان هذا السهم قد جاء به القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ﴾ [التوبة: ٦٠]، لأن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فهم أن الآية التي فرضت سهمًا لهؤلاء المؤلفة لم تفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة دائمة يعمل بها في كل حال وزمان؛ بل إنما كان لحكمة خاصة، وهي ضعف المسلمين في أول الأمر، وحاجتهم إلى من يعضدهم وينصرهم، وحاجتهم إلى أن يكف بعض الناس عنهم شرهم، ولكن بعد أن صار المسلمون في عزة ومنعة لم يعد هذا السبب قائمًا بعد، وكانت المصلحة في أن يصرف سهم المؤلفة فيما هو أنفع للمسلمين، وليس معنى هذا إبطال سهم المؤلفة رأسًا، بل إن أمره يدور مع ذلك السبب وجودًا وعدمًا، حتى إذا

(١) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص٢٤).

تجددت للمسلمين حاجة إلى التأليف كما كانت الحاجة إلى ذلك أول الأمر؛ صح للإمام أن يصرف للمؤلفة على حسب ما يرى من المصلحة(١).

وليس من المخالفة لنصوص الشريعة أيضًا: ما فعله عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بضالة الإبل؛ إذ أمر بإمساكها وتعريفها؛ فإن عرفها صاحبها أخذها، وإلا بيعت وحفظ ثمنها، مع أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منع إمساكها وأمر بتركها؛ كما ورد في «الصحيحين» عن زيد بن خالد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «جاء رجل إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فسأله عن اللقطة فقال: «**اعرف عفاصها ووكاءها، ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها**». قال: فضالة الغنم؟ قال: «**هي لك، أو لأخيك، أو للذئب**». قال: فضالة الإبل؟ قال: «**مالك ولها؟! معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتي يلقاها ربها**»(٢).

ولكن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يقف عند حرفية هذا النص، بل خالفه ظاهرًا؛ لأنه رأى أن منع الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من إمساكها كان لعدم الخشية عليها من الضياع؛ إذ الأيدي لم تكن تمتد إليها لمراقبة الناس ربهم، ولعدم الخشية عليها من الموت والهلاك؛ لأن معها سقاءها وحذاءها، فلما رأى عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الحال قد تبدل وامتدت الأيدي إليها أمر بالإمساك بسبب الخشية عليها من الضياع، وبذلك كان منع النبي من الإمساك للمصلحة، وأمر عثمان بالإمساك كان أيضًا للمصلحة؛ ولذلك لم تكن هناك مخالفة حقيقية بين فعل عثمان ونص الحديث، بل هو في الواقع وباطن الأمر عامل به متمسك بروحه(٣).

---

(١) المرجع السابق: (ص١٧-١٩).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «المساقاة»، باب «شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار»، حديث رقم «٢٢٤٣»، ٢/ ٨٣٦.

(٣) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص١٩-٢٢).

هذا كله وغيره يوضح أن الصحابة عملوا بالسياسة الشرعية في إدارة شؤون الأمة -وإن لم يسموها بذلك-، ولم يقفوا على حرفية النصوص، بل فهموها في ضوء مقاصد الشريعة؛ حتى يفرقوا بين ما هو شريعة عامة دائمة، وبين ما هو سياسة جزئية تختلف بحسب المصلحة، ولذلك قال ابن القيم: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين»(١).

ورغم ذلك يجب التنبيه على أنه ليس المراد من المصلحة هنا ما تكون صادرة عن هوى، أو شهوة، أو مطمع، أو تكون خاصة لفرد أو جماعة؛ بل المراد بها المصلحة المعتبرة شرعًا، التي تحقق مقاصد الشريعة، وهي التي يترتب على بناء الحكم عليها جلب مصلحة أو درء مفسدة على سبيل التحقيق، وأن تكون عامة لا خاصة، وألا يكون الحكم المبني عليها مخالفة لنص أو إجماع أو قياس؛ وذلك حتى لا يستغلها أهل الشر للوصول إلى أهوائهم وشهواتهم ومطامعهم.

من كل ما سبق ذكره من الأدلة والقواعد الشرعية، والأمثلة العملية على عمل الخلفاء الراشدين بالسياسة الشرعية، فإنه يتبين لنا حجية السياسة الشرعية واعتبارها في الشرع، بل ووجوب الرجوع إلى أحكامها وعدم العدول عنها إلى غيرها؛ إذ لا شك بعد عرض هذه الأدلة أنها شرع الله وعدله، وأنها قسم من أقسام الشريعة وليست قسيم لها، ولذلك قال ابن القيم: «ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على

---

(١) «الطرق الحكمية» لابن القيم: (ص١٩).

كمالاتها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من مصالح: تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحَسُنَ فهمه فيها: لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة»[١].

(١) «المرجع السابق»: (ص٤).

## المطلب الثالث

## شروط اعتبار السياسة الشرعية

باستقراء فعل الخلفاء الراشدين الذي هو من باب السياسة الشرعية، وبتوضيح طبيعة وحجية السياسة الشرعية كما مر معنا في المطلبين السابقين؛ يتبين لنا أن هناك شروطًا لابد أن تتحقق في أي سياسة حتى تعتبر من باب السياسة الشرعية؛ وهي[١]:

الشرط الأول: أن تكون متفقة مع روح الشريعة، محققة لمقاصدها، معتمدة في ذلك على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية، وهي قواعد محكمة ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تختلف باختلاف الأمم والمجتمعات.

الشرط الثاني: ألا تناقض مناقضة حقيقية دليلًا من أدلة الشرع التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة للناس في جميع الأزمان والأحوال، ويتحقق هذا الشرط بأمرين:

أحدهما: عدم وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة أو الحادثة التي هي محل الحكم، وحينئذ لا توجد مخالفة أصلًا لنص أو إجماع أو قياس.

ثانيهما: وجود دليل تفصيلي خاص بالواقعة يخالف الحكم مخالفة ظاهرية لا حقيقية، بأن علم أن ما دل عليه الدليل التفصيلي لم يقصد بالحكم أن يكون شريعة كلية دائمة، بل قصد به أن يكون سياسة جزئية مؤقتة تتغير حسب المصالح، وذلك بأن يكون الحكم مقيدًا بوقت معين، أو بسبب خاص، أو بحالة خاصة، أو مرتبطًا بمصلحة معينة، أو معللًا بعلة معينة، أو مجاريًا لعرف موجود وقت نزول التشريع.

---

(١) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص١٦).

وعلى ذلك فإنه لا يكون مخالفًا للشريعة -كما ذكر الشيخ/ عبد العال عطوة- أن تفرض الدولة على أهل اليسار والغنى ضرائب فوق ما هو مقرر من الكتاب والسنة -من الزكاة والعشور وغيرها- متى كان للأمة حاجات لا تفي بسدها الضرائب المقدرة في الكتاب والسنة؛ لأنه لا يوجد في نصوص الشريعة ما يمنع ذلك، والنصوص التي قررت الضرائب في الشريعة لم تقررها على سبيل الحصر حتى يكون هناك مخالفة حقيقية لها بفرض ضرائب جديدة زيادة عليها، ففرض الضرائب حينئذ نظام اقتضته مصلحة الأمة لسد حاجاتها الضرورية، وليس فيه مخالفة حقيقية لنص أو إجماع أو قياس؛ فيكون فرض هذه الضرائب حينئذ من باب السياسة الشرعية(١).

أما إذا خالف الحكم النص أو الإجماع أو القياس مخالفة حقيقية؛ فإن الحكم حينئذ لا يكون من باب السياسة الشرعية، وإنما هو من باب السياسة الوضعية التي لا علاقة لها بشريعة الله. وعلى ذلك لا يعتبر من السياسة الشرعية القول بإباحة ربا الاستغلال، وهو ما كان رأس ماله مقترنًا بالاستغلال في المشروعات التجارية أو الزراعية أو الصناعية، بحجة أن المقترض من البنك أو غيره سيربح من هذه المشروعات ربحًا كثيرًا، فيجب أن يحصل منه صاحب القرض على نسبة محددة تحقيقا للعدالة، وأنه بهذا يشبه القراض -المضاربة- في الشريعة الإسلامية، وقد رد الشيخ عبد العال عطوة على ذلك بأن هذا القول لا يعتبر من السياسة الشرعية؛ لمخالفته نصوص الربا الواردة بتحريمه في الكتاب والسنة مخالفة حقيقية؛ فإن هذه النصوص تحرم الربا بجميع أنواعه، سواء كان ربا استغلال أو ربا استهلاك، وسواء كان المقترض فردًا عاديًّا أو كانت حكومة ممثلة في ولي الأمر الذي يكون على رأس الدولة؛

---

(١) «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص٩٠-٩١).

لأنه ليس في حاجة إلى الاقتراض الربوي؛ لأن له من السلطة ما يمكنه من فرض الضرائب العادلة التي تسد حاجات الدولة ومصالحها؛ وذلك لأن النصوص الواردة بتحريم الربا وردت مطلقة غير مقيدة بنوع خاص، وعامة غير مخصوصة بنوع معين من الربا، فالقول بإباحة ربا الاستغلال مخالف لهذه النصوص مخالفة حقيقية، وبناءً عليه لا يعتبر القول بإباحة ربا الاستغلال من باب السياسة الشرعية، وإنما هو من باب سياسة البشر الوضعية التي تدعو إلى أكل أموال الناس بالباطل[(١)].

وبذلك يتضح الفرق بين السياسة الشرعية التي يكون منشؤها الشرع وتسعى إلى تحقيق مقاصده، وبين السياسة الوضعية التي يكون منشؤها أعراف الناس وموروثاتهم الثقافية وتجاربهم، والتي تسعى إلى تحقيق أغراضهم وحاجاتهم، سواء اتفقت هذه الأغراض والأهداف مع الشرع أو اختلفت معه، وسواء حققت العدل بين الناس أو ظلمتهم، فشتان بين هذا وذاك.

بعد أن اتضحت طبيعة السياسة الشرعية وحجيتها وشروطها، ووضح الفرق بينها وبين غيرها من السياسات الوضعية، نبدأ -بإذن الله- في ذكر مقومات تعريف السياسة الشرعية، ثم تعريفات الفقهاء القدامى والمعاصرين لها؛ من أجل الوصول إلى التعريف الأمثل الذي يحدد ماهية هذا العلم وموضوعه وثمرته، وهذا ما سنتعرض له بإذن الله في المباحث التالية.



(١) المرجع السابق: (ص٩١-٩٢).

## المبحث الثالث

# تعريف السياسة الشرعية



**ويتضمن أربعة مطالب:**

المطلب الأول: مقومات تعريف السياسة الشرعية.

المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء القدامى.

المطلب الثالث: تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين.

المطلب الرابع: التعريف المختار للسياسة الشرعية.



## المطلب الأول

## مقومات تعريف السياسة الشرعية

قبل أن نستعرض تعريفات المتقدمين و المعاصرين للسياسة الشرعية لابد أن نذكر بعض المقومات الهامة التي يجب أن ينبني علها التعريف، حتى يعتبر صحيحًا، جامعًا، مانعًا.

ولكي يعتبر التعريف صحيحًا لا بد أن تتحقق في الفعل السياسي الصحة الشرعية الأصولية، حتى يصح أن يعتبر هذا الفعل من باب السياسة الشرعية، ومما هو معلوم عند الأصوليين أن حقيقة الصحة الشرعية الأصولية تتمثل في وقوع الفعل مستجمعًا كل ما تتوقف عليه موافقته لأمر الشارع، وأن الموافقة تتوقف على ما يعتبر فيه على وجه الركنية، أو الشرطية، أو انتفاء المانع[(١)].

والسياسة الشرعية من حيث كونها فعلًا؛ فإنه يلزم تعريفها أن يتضمن ماهية هذا الفعل وماهية فاعله وماهية المفعول، وبما أن ركن الشيء هو أجزاء ماهيته كما جاء في «المصباح المنير»[(٢)] ، فإن الفعل السياسي والفاعل والمفعول مجتمعين يمثلون وجه الركنية في تعريف السياسة الشرعية، وبذلك فإن شروط كل منهم مجتمعين تمثل

(١) انظر: «الصحة والفساد عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي»، ابن علي، جبريل بن المهدي، حلب، دار الصابوني، الطبعة الأولى، (ص٩٨)، «تعريف السياسة الشرعية حقيقته وما تجري المناظرة فيه»، آل سعود، عبد العزيز بن سطام بن عبد العزيز، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد التاسع عشر، ١٤٣٥هـ، (ص٥٠).

(٢) «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، بيروت، المكتبة العلمية، مادة «ركن»، (ص٢٣٧).

وجه الشرطية في التعريف، وانتفاء موانع كل منهم مجتمعين تمثل وجه انتفاء المانع في التعريف[١].

ومن هنا علم أن لتعريف السياسة الشرعية مقومات ذاتية وأوصافًا لازمة، لا يمكن أن يحكم له بالصحة شرعًا إلا إذا وقع مستجمعًا إياها كلها، وهذه المقومات والأوصاف هي المعبر عنها بأركان الصحة؛ وهي: أركان التعريف، وشروط التعريف، وانتفاء موانع التعريف، وتفصيلها كالتالي:

أركان التعريف: يجب أن يحتوي تعريف السياسة الشرعية على كل أركانه؛ كصفات وماهية الفعل السياسي والفاعل والمفعول، ولا يلزم أن تكون كل الأركان منطوقة في التعريف؛ فقد يعرف التعريف بتعريف أحد أركانه، بأن يكون وصف الركن المعرف منطوقًا مصرحًا به في التعريف، بينما بقية الأركان مضمرة في التعريف ومفهومة منه.

شروط التعريف: يجب أن يوضح التعريف الشروط اللازمة لكل ركن لكي تعتبر السياسة شرعية، ويكون التعريف صحيحًا.

انتفاء موانع التعريف: يجب أن يوضح التعريف موانع كل ركن، التي تحول دون اعتبار السياسة أنها شرعية، والتي تحول دون كون التعريف صحيحًا[٢].

وعلى ذلك فإنه يمكن توضيح كيفية تحقق هذه المقومات من خلال الجدول التالي:

(١) «تعريف السياسة الشرعية» لعبد العزيز آل سعود، (ص٥٠).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٥٠-٥٩).

| المانع | الشرط | الركن |
|---|---|---|
| مخالف مخالفة حقيقية لأدلة الشريعة التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة. | اتفاق الفعل السياسي والحكم المبني عليه مع مقاصد الشريعة؛ حتى يترتب عليه تحقيق المصلحة العامة. | **الفعل السياسي** |
| كونه غير ولي أو غير شرعي. | كونه وليًّا شرعيًّا. | **الفاعل** |
| دلالته على الشؤون الخاصة. | دلالته على الشؤون العامة. | **المفعول** |

**الأمور الواجب توفرها في تعريف السياسة الشرعية ليكون جامعا مانعا**

يتبين من الجدول السابق أن تعريف السياسة الشرعية حتى يكون صحيحًا جامعًا مانعًا، لابد أن يتحقق فيه عدة أمور:

**أولاً:** أن يوضح أن الفعل السياسي أو الحكم المبني عليه هذا الفعل يتفق مع مقاصد الشريعة، ويهدف إلى تحقيق المصلحة العامة، ومع ذلك يجب أن ينتفي عنه مانع أن يكون مخالفًا لأدلة الشريعة التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة، وإلا أصبح من السياسات الوضعية، ولا يعتبر من باب السياسة الشرعية، كما مر معنا بيان ذلك.

**ثانيًا:** أن يوضح التعريف أن الفاعل أي الجهة المسؤولة عن تنفيذ السياسات هي السلطة الشرعية أي: ولي الأمر الشرعي ومن ينوبه فقط؛ ولذلك لا تدخل الأفعال السياسية للأفراد في باب السياسة الشرعية؛ كسياسة الأب لابنه، وسياسة الرجل لفرسه.

**ثالثًا:** أن يوضح التعريف أن المفعول به يدل على الشؤون العامة، وبذلك لا يعتبر تدبير الشؤون الخاصة من باب السياسة الشرعية.

ويجب التنبيه هنا على أن أحكام السياسة الشرعية قد تصدر من الولي شرعًا إن كان يبلغ شرائط الاجتهاد، أو تصدر من العلماء المجتهدين إن لم يكن الولي مستجمعًا لشرائط الاجتهاد، أما تنفيذ هذه الأحكام فهو من اختصاص الولي شرعًا فقط، كما هو موضح في الجدول السابق، والدليل على ذلك أن كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية للفقهاء القدامى اشتملت على الكثير من الأحكام التي كان يستنبطها الفقهاء، ولم تكن تقتصر على الأحكام الصادرة من الحكام فقط.

بعد استعراض المقومات التي يجب أن ينبني عليها التعريف الصحيح للسياسة الشرعية، نشرع -بإذن الله- في ذكر تعريفات المتقدمين والمعاصرين للسياسة الشرعية مع مناقشتها في ضوء المقومات التي تم ذكرها؛ حتي يتم الحصول على التعريف الأمثل الذي يبين حقيقة هذا العلم وماهيته.



## المطلب الثاني
## تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء القدامى

اتجه الفقهاء القدامى في تعريف السياسة الشرعية إلى اتجاهين مختلفين؛ أحدهما: تحقيق المصلحة في إثبات الحقوق وتطبيق الحدود، وثانيهما: تحقيق المصالح في مختلف مجالات الحياة. وفيما يلي عرض لهذين التعريفين بشيء من التفصيل.

**الاتجاه الأول: تحقيق المصلحة في إثبات الحقوق وتطبيق الحدود**

١ - قال علاء الدين الطرابلسي: «اعلم أن السياسة شرع مغلظ»(١)، ثم حصر أحكام الشريعة كلها في خمسة أقسام، وقال في القسم الخامس الذي خصه بالحدود والتعازير: «وهو المقصود شرع للسياسة والزجر»(٢).

٢- وقال البهوتي(٣)-نقلاً عن ابن عقيل في كتابه «الفنون»-: «وفي الفنون للسلطان سلوك السياسة وهو الحزم عندنا، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع»(٤). ويقصدون بذلك العقوبات التي يلجأ إليها الحكام والولاة بغرض الردع والزجر، وسد أبواب الفتن وصيانة المجتمع، وهذا التغليظ إما أن يكون عقوبة غير

(١) «معين الحكام» للطرابلسي: (ص١٦٩).

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) البهوتى: هو منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، توفى سنة ١٠٥١هـ.

(٤) انظر: «شرح منتهى الإرادات أو دقائق أولي النهى لشرح المنتهى»، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ٣/ ٣٦٥، «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص٢٣-٢٦).

مقدرة شرعًا، أو يكون زيادة عن العقوبة المقدرة شرعًا، سواء أكانت هذه الزيادة من جنس العقوبة نفسها، أو من جنس غيرها، ولا يخالف هذا التغليظ الشرع؛ فقد ثبت فعله عن الخلفاء الراشدين، كما أنه إما مبني على النص أو على المصالح المرسلة، وكلاهما من الأدلة الشرعية.

٣- ونقل العلامة ابن عابدين[١] في «رد المحتار» عن بعض الفقهاء تعريفًا آخر للسياسة الشرعية هو: «تغليظ جناية لها حكم شرعي حسمًا لمادة الفساد»[٢]، والمراد بتغليظ الجناية تغليظ عقوبتها.

٤- كما ذهب ابن عابدين في «رد المحتار» إلى أن السياسة الشرعية هي التعزير حيث قال: «والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان؛ ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير؛ كما وقع في «الهداية» و«الزيلعي» وغيرهما، بل اقتصر في «الجوهرة» على تسميته تعزيرًا، وسيأتي أن التعزير تأديب دون الحد، من العزر بمعنى الرد والردع، وأنه يكون بالضرب وغيره، ولا يلزم أن يكون بمقابلة معصية؛ ولذا يضرب ابن عشر سنين على الصلاة، وكذلك السياسة كما مر في نفي عمر لنصر بن الحجاج؛ فإنه ورد أنه قال لعمر: ما ذنبي يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا ذنب لك، وإنما الذنب لي حيث لا أطهر دار الهجرة منك، فقد نفاه لافتتان النساء به وإن لم يكن بصنعه، فهو فعل لمصلحة، وهي قطع الافتتان بسببه في دار الهجرة التي هي من أشرف البقاع، ففيه رد

(١) ابن عابدين: هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، «فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره»، توفى سنة ١٢٥٢هـ.

(٢) «رد المحتار على الدر أو حاشية بن عابدين»، عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ، (٤/ ١٥).

وردع عن منكر واجب الإزالة، وقالوا: إن التعزير موكول إلى رأي الإمام، فقد ظهر لك بهذا أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة»(١).

٥- عرف ابن فودى(٢) السياسة الشرعية بأنها: «هي رعي مصالح العباد ودرء المفاسد بالكشف عن المظالم بآداب تبين الحق؛ كالحكم بالقرائن من غير إقرار ولا بينة»(٣).

**مناقشة الاتجاه الأول:**

تدور هذه التعريفات على معنى أن السياسة الشرعية هي فعل من الحاكم للمصلحة، ولكنها لم توضح شروط هذا الفعل وموانعه، كما سبق بيانه في جدول مقومات التعريف، كما أنها قصرت السياسة الشرعية على وسائل إثبات الحق والحدود والتعازير، وبذلك تكون قصرت ركن المفعول في تعريف السياسة الشرعية على أحد مجالات الشؤون العامة فقط وهو مجال القضاء، ومن المعلوم أن السياسة الشرعية تتسع مجالاتها لتشمل تدبير أمور الأمة في جميع نواحي الحياة، كما مر معنا من أفعال الخلفاء الراشدين السياسية في مجالات الإدارة ونظام الحكم، وغيرها من المجالات التي تدخل في باب السياسة الشرعية، وتشهد بذلك أيضًا كثير من كتب المتقدمين؛

(١) «المرجع السابق نفسه».

(٢) ابن فودى: هو العلامة عبد الله بن محمد بن فودى من كبار المفكرين الإسلاميين، ولد في قرية «مرنونا» بشمال نيجريا، وهو أخو المجاهد «عثمان بن فودى» مؤسس الدولة الفودية في نيجريا، وكلمة فودي معناها الفقيه أو العالم بلغة أهل نيجريا، توفى سنة ١٢٤٤هـ، نقلا عن: «عبد الله ابن فودى ومؤلفاته في التفسير»، آدم بللو، رسالة مقدمة للجامعة الإسلامية بالنيجر ومنشورة على موقع الألوكة، ٢٠٠٨م، (ص٨-٩).

(٣) «ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل»، ابن فودى، عبد الله بن محمد، تحقيق: أحمد محمد كاني، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، (ص٧٥).

«كالأحكام السلطانية» للماوردي، و«الأحكام السلطانية» لأبي يعلى، وكذلك «السياسة الشرعية» لابن تيمية، و«الغياثي» للجويني، وكما يشهد بذلك الواقع؛ ولذلك تعتبر هذه التعريفات قاصرة عن بيان حقيقة السياسة الشرعية التي تدل على شمولها لجميع شؤون الأمة، ولعل السبب الذي جعل بعض المتقدمين يقصر تعريف السياسة الشرعية على مجال القضاء، هو غلبة احتياج الحكام آنذاك لأحكام السياسة الشرعية في هذا المجال على سائر المجالات؛ وذلك لتوطيد الأمن بالضرب على أيدي المجرمين، والقضاء على الفساد في المجتمع.

**الاتجاه الثاني: تحقيق المصالح في مختلف مجالات الحياة**

قال ابن نُجيم المصري[(١)] في «البحر الرائق»: «وظاهر كلامهم هنا أن السياسة: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»[(٢)].

وقال ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية» عن ابن عقيل أنه قال: «السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[(٣)].

---

(١) ابن نجيم: هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، له تصانيف منها: «الأشباه والنظائر» في أصول الفقه، و«البحر الرائق في شرح كنز الدقائق» في الفقه، توفي سنة ٩٧٠هـ، نقلا عن: الأعلام للزركلي: (٣/ ٦٤).

(٢) «البحر الرائق شرح كنز الدقائق»، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، (٥/ ٧٦).

(٣) «الطرق الحكمية» لابن القيم: (ص١٢).

**مناقشة الاتجاه الثاني:**

وهذه التعريفات هي أقرب تعريفات المتقدمين من الفقهاء إلى السياسة الشرعية -في نظري-، حيث إنها أوضحت أن السياسة الشرعية لا تقف على ما نطق به الشرع فقط، بل هي العمل بالمصالح التي ثبتت بالشرع، وبالمصالح المرسلة التي لم يكن من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها، ما لم تخالف نصوص الكتاب والسنة، ولم تقصر السياسة الشرعية أيضًا على مجال القضاء فقط، بل جعلتها عامة في كل ما تدبر به شؤون الأمة وتحقق مصلحتها، إلا أن هذه التعريفات لم تستوف شروط الفعل وانتفاء موانعه، بأن يكون الفعل الذي يؤدي إلى المصلحة متفقًا مع مقاصد الشريعة، ولا يخالف أدلتها التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة.

مما يلاحظ أيضًا من تعريفات متقدمي الفقهاء للسياسة الشرعية أن: هذه التعريفات لم تكن جامعة مانعة؛ ولعل ذلك لأن السياسة الشرعية لم تكن عندهم علمًا قائمًا بذاته، بل كانت جزءًا من علم الفقه، ولربما كان هذا كافيًا ومناسبًا لعصرهم، أما في عصرنا فقد تفرعت الفروع وتشابكت العلوم، وجدت وقائع وأحداث جعلت الحاجة مسيسة إلى التخصص وإفراد السياسة الشرعية بعلم مستقل؛ ولذلك حاول الكثير من المعاصرين وضع تعريفات لهذا العلم، وهذا ما ستناقشه هذه الرسالة -بإذن الله- في المبحث التالي.

## المطلب الثالث

## تعريفات السياسة الشرعية عند الفقهاء المعاصرين

اتجه المعاصرون إلى اتجاهات متعددة في تعريف علم السياسة الشرعية؛ نستعرضها فيما يلي:

**الاتجاه الأول: في تعريفات السياسة الشرعية عند المعاصرين**

١- عرف الشيخ/ عبد الرحمن تاج السياسة الشرعية بأنها: «الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدير بها شئون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة»(١).

٢- وعرف الشيخ/ الزلباني علم السياسة الشرعية بأنه: «علم يبحث فيه عن التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة على وجه لا يخالف ما جاء به الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإن لم يقم على كل تصرف دليل جزئي»(٢) وأكمل قائلاً: «والشؤون المشتركة هي العلاقات العامة سواء أكانت بين أفراد الأمة الواحدة أم بين الأمة والأمم الأخرى؛ فالسياسة بمعناها العام تنتظم فروعًا كثيرًا أعظمها ثلاثة: السياسة الداخلية، والسياسة الخارجية، والسياسة الاقتصادية»(٣).

(١) «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص١٢).

(٢) «مذكرة في مادة السياسة الشرعية»، الزلباني، رزق محمد، مطبعة الأزهر، ١٩٥٣م، (ص١٥).

(٣) «المرجع السابق نفسه».

٣- كما عرف الشيخ/ يوسف القرضاوي السياسة الشرعية بأنها: «ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات؛ زجرًا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجًا لوضع خاص»[١].

٤- وعرفها الدكتور/ محمد نعيم ياسين بأنها: «تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنيابة عنه شؤون الرعية المشتركة، على مقتضى المقاصد الشرعية»[٢].

٥- وعرفاها محمد رواس قلعة جي وحامد قنيبي بأنها: «رعاية شؤون الأمة في الداخل والخارج، وفق الشريعة الإسلامية»[٣].

٦- وعرفتها الدكتورة/ جميلة الرفاعي بأنها: «أحكام وإجراءات شرعية من مسؤول شرعًا تدبر بها شؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة سواء ورد في ذلك نص أو لم يرد، محققة المصلحة الموافقة لروح الشرع»[٤].

**مناقشة الاتجاه الأول:**

بعرض تعريفات الاتجاه الأول على جدول مقومات تعريف السياسة الشرعية -الذي سبق بيانه- يتضح أن ركني الفاعل والمفعول متحققان بشرطيهما وانتفاء مانع كل منهما؛ حيث ذكرت كل هذه التعريفات ما يفيد أن السياسة الشرعية هي أحكام يدبر بها الولي شرعًا الشوؤن العامة بما يحقق المصلحة، ولكن يؤخذ على هذه

(١) «السياسة الشرعية» للقرضاوي: (ص٣٠).

(٢) «محاضرات في مادة السياسة الشرعية لسنة ٩٢-٩٣»، نقلا عن السياسة الشرعية عند ابن القيم لجميلة الرفاعي: (ص٧٤).

(٣) «معجم لغة الفقهاء»، قلعجي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، (ص٢٥٢).

(٤) «السياسة الشرعية عند ابن القيم» لجميلة الرفاعي: (ص٨٨).

التعريفات أن ركن الفعل فيها لم يستوف حقه؛ حيث إنها لم تذكر أن هذه الأحكام التي يدبر بها الحاكم الشؤون العامة يجب أن ينتفي عنها المانع وهو: أن لا تتعارض معارضة حقيقية مع الأدلة التفصيلية المنصوص عليها في الكتاب والسنة التي ثبتت شريعة عامة دائمة.

مع ملاحظة أن الشيخ/ الزلباني أورد إشارة سريعة إلى شرط الفعل وانتفاء مانعه حيث قال «بمقتضى الحكمة على وجه لا يخالف ما جاء به الرسول»، إلا أنه لم يذكر ما يفيد بأن الفعل يجب أن يكون محققًا لمقاصد الشريعة، غير مخالفٍ مخالفة حقيقية للأدلة التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة، وبذلك فإنه رغم هذه الإشارة السريعة لشرط الفعل السياسي وانتفاء مانعه، إلا أنه -في نظري- لم يستوف حقهما من البيان الذي يجعل التعريف صحيحًا جامعًا مانعًا.

كما يؤخذ على تعريف الدكتورة/ جميلة الرفاعي أنه قصر السياسة الشرعية على الأحكام التي تصدر من الولي شرعًا فقط ، وهذا غير صحيح؛ لأن أحكام السياسة الشرعية قد تصدر من الولي شرعًا إن كان يبلغ شرائط الاجتهاد، أو تصدر من العلماء المجتهدين إن لم يكن الولي مستجمعًا لشرائط الاجتهاد، أما تنفيذ هذه الأحكام فهو من اختصاص الولي شرعًا فقط كما سبق بيانه.

**الاتجاه الثاني: في تعريفات السياسة الشرعية عند المعاصرين:**

١- عرف الشيخ/ عبد العال عطوة علم السياسة الشرعية بأنه: «علم يبحث فيه عن الأحكام والنظم، التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية، التي لم يرد فيها

نص، أو التي من شأنها التغير والتبدل، بما يحقق مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة»[١].

٢- عرف الدكتور/ عبد الفتاح عمرو السياسة الشرعية بأنها: «هي مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعًا، والتي تطبق من خلال أحكام الشريعة الإسلامية فيما لانص فيه على المحكومين بشروطها المعتبرة»[٢].

**مناقشة الاتجاه الثاني:**

هذا الاتجاه من التعريفات لم يوف ركن الفعل حقه حسب مقومات التعريف السابق ذكرها، حيث قصر الأحكام التي ينبني عليها الفعل السياسي على الأحكام التي لم يرد بها نص، والتي من شأنها التغير فقط، وهذا غير صحيح؛ لأن السياسة الشرعية تشمل الأحكام المنصوص عليها الثابتة كما تشمل الأحكام التي شرعت للمصلحة، حتى وإن لم ينص عليها بشرط أن تحقق المصالح الموافقة للشرع، دون أن تخالف مخالفة حقيقية النصوص والأدلة التفصيلية في القرآن والسنة؛ فكلا النوعين من الأحكام يحتاج إليهما الولي لسياسة الرعية وتدبير شؤونهم، ويشهد بذلك كثير من كتب السياسة الشرعية، وكتب الأحكام السلطانية عند الفقهاء القدامى؛ مثل: كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي، وكتاب «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى، وأيضًا كتاب «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية، وكتاب «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» لابن القيم؛ حيث حوت كل هذه الكتب والكثير

(١) «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة: (ص٥٧).

(٢) «السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية»، عمرو، عبد الفتاح، الأردن، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، (ص٢٤).

غيرها على أحكام ثابتة جاءت بها الأدلة التفصيلية، كما حوت على أحكام شرعت للمصلحة ولم يرد بها دليل تفصيلي.

**الاتجاه الثالث: في تعريف السياسة الشرعية عند المعاصرين**

١- عرف الشيخ/عبد الوهاب خلَّاف علم السياسة الشرعية بأنه: «علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص»(١)، كما عرف السياسة الشرعية بأنها: «تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين»(٢).

٢- عرفها الدكتور/ فتحي الدريني بأنها: «الأحكام التي تدبر شؤون الدولة وتحقق مصالحها بالاستناد إلى كليات الشريعة وقواعدها، مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقة»(٣).

**مناقشة الاتجاه الثالث:**

إن التعريفات المذكورة في هذا الاتجاه هي -في نظري- أقرب تعريفات الفقهاء إلى السياسة الشرعية، من حيث احتوائها على جميع أركان التعريف وشروط كل ركن، إلا أنه يؤخذ على هذه التعريفات أنها -حسب مقومات تعريف السياسة الشرعية- لم توف ركن المفعول حقه؛ حيث إن هذه التعريفات قصرت السياسة الشرعية على

(١) «السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلاف، (ص٤).

(٢) «المرجع السابق»، (ص١٤).

(٣) «السياسة الشرعية عند ابن القيم» لجميلة الرفاعي، (ص٧٣).

تدبير شؤون الدولة، وبذلك يخرج منها سياسة الجاليات الإسلامية خارج حدود بلاد الإسلام، وفي بلاد المسلمين التي لا تعتبر دولًا إسلامية ولا يحكمها مسلمون، ولا شك أن هذه الجاليات الإسلامية يلزمها أحكام شرعية تتوافق مع حالتها وظروف البلاد التي تعيش فيها، وهذه الأحكام هي من باب السياسة الشرعية تصدر من العلماء إن لم يكن هناك أولياء شرعيون لهذه الجاليات.



## المطلب الرابع

## التعريف المختار للسياسة الشرعية

بعد استعراض تعريفات الفقهاء القدامى والمعاصرين للسياسة الشرعية ومناقشة كل منها، أخلص هنا إلى ذكر التعريف الذي أعتمده -بإذن الله- في هذه الرسالة.

**السياسة الشرعية هي:** «الأحكام والنظم التي يدبر بها الولي شرعًا الشؤون العامة بما يحقق مقاصد الشريعة، ولا يخالف أدلتها التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة».

**شرح التعريف:**

**الأحكام**: جمع حكم، والحكم: هو خطاب الله المتعلق بأحوال المكلفين؛ طلبًا، أو وضعًا، أو تخييرًا[(١)].

**والنظم**: مجموعة المبادئ والتشريعات والأعراف وغير ذلك من الأمور التي تقوم عليها حياة الفرد، وحياة المجتمع، وحياة الدولة، وبها تنتظم أمورها[(٢)]. أما النظم في شريعة الإسلام فهي مبنية على: المبادئ والأحكام التي شرعها الله تعالى لعباده، على لسان رسوله؛ ليستقيم بها أمر الناس في معاشهم ومعادهم[(٣)]. وعلى ذلك

(١) «علم أصول الفقه»، خلاف، عبد الوهاب، مكتبة الدعوة الإسلامية، الطبعة الثامنة، (ص١٠٠).

(٢) «مدخل لدراسة النظم الإسلامية»، القوسي، مفرح بن سليمان، مجلة الدرعية، العددان: السابع والثامن والعشرون، ١٤٢٥هـ، (ص٥).

(٣) «المرجع السابق نفسه».

فإنه يمكن اعتبار النظم بمثابة مجموعة من الأحكام التي ترتبط مع بعضها وفق علاقة متبادلة؛ لأجل إنتاج هدف معين، وبذلك يكون ذكر النظم هنا لتوضيح أن السياسة الشرعية تشمل استنباط وإصدار الأحكام، كما تشمل وضع هذه الأحكام في شكل نظم تدار بها شؤون الرعية.

التي يدبر بها: يظهر هنا ركن الفعل السياسي؛ حيث هو التدبير بالأحكام والنظم، وسيأتي تحقق شرطه وانتفاء مانعه.

**الولي شرعًا**: يتضح منها أن الجهة المسؤولة عن تنفيذ السياسة الشرعية هو السلطة متمثلة في الولي الشرعي أو من ينوب عنه فقط، فيخرج بذلك السياسات التي ينفذها غير الحكام؛ كسياسة المعلمين لتلاميذهم، وسياسة الآباء لأبنائهم، وبذلك يتحقق ركن الفاعل بشرطه وانتفاء مانعه.

**الشؤون العامة**: هي الشؤون والتعاملات التي يكون ولي الأمر طرفًا فيها، وتكون للناس عامة وليس لمجموعة خاصة من الأفراد، فيخرج بذلك الشؤون الخاصة وتعاملات الأفراد مع بعضهم البعض، وبذلك يتحقق ركن المفعول بشرطه وانتفاء مانعه.

**بما يحقق مقاصد الشريعة**: أي أن الهدف من هذه الأحكام ومآلاتها لابد أن ترمي في اتجاه مقاصد الشريعة، ويخرج بذلك كل سياسة لم تكن مستندة إلى مقصد شرعي، بل كان سندها الهوى والطمع والشهوة، وبذلك يتحقق شرط الفعل السياسي لكي يعتبر من باب السياسة الشرعية، وسيأتي انتفاء مانعه.

**ولا يخالف أدلتها التفصيلية**: أي لا يخالف نصوص الكتاب والسنة وما يلحق بهما من إجماع وقياس، ويخرج بذلك كل السياسات الوضعية التي تخالف الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، حتى لو كان يدعي أصحابها المصلحة العامة.

**التي ثبتت شريعة عامة دائمة**: أي الأحكام العامة الكلية الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان ولا المكان، وبذلك يتضح أن الأحكام الجزئية التي شرعت لسبب معين أو لعلة محددة فإن انتفت العلة أو زال السبب الذي جاء من أجله الحكم انتفى الحكم، وبذلك لا تعتبر مخالفة الفعل السياسي لهذه الأحكام الجزئية مخالفة حقيقية للشرع، ولا مخالفة للكتاب والسنة، فلا يخرج بذلك عن كونه من السياسة الشرعية، وبذلك يتضح حقيقة المانع الذي يحول دون اعتبار الفعل السياسي من باب السياسة الشرعية.

وعلى ذلك؛ فإن التعريف السابق للسياسة الشرعية قد تحقق فيه مقومات التعريف الصحيح من الركنية؛ والشروط، وانتفاء الموانع؛ مما يجعله يصلح لأن يكون تعريفًا صحيحًا جامعًا مانعًا.

**وبذلك يكون علم السياسة الشرعية هو**: «العلم بالأحكام والنظم التي يدبر بها الولي شرعًا الشؤون العامة بما يحقق مقاصد الشريعة، ولا يخالف أدلتها التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة».

# المبحث الرابع

## المبادئ العشرة لعلم السياسة الشرعية

## المبحث الرابع

## المبادئ العشرة لعلم السياسة الشرعية

قد جرت العادة بين العلماء على وضع مبادئ عشرة لكل علم مستقل، تبين ماهية هذا العلم وتصوراته الكلية، وتوضح العلاقة بينه وبين غيره من العلوم، وهذه المبادئ العشرة هي: التعريف بالعلم، وموضوعه، وثمرته، ونسبته، وفضله، وواضعه، واسمه، واستمداده، وحكم الشرع فيه، ومسائله، وقد جمعها الشيخ محمد بن علي الصبان[١]، في ثلاثة أبيات[٢]؛ وهي:

**إنَّ مبادِئَ كُلِّ فَنٍّ عَشَرَةْ    الحَدُّ والموضوعُ ثُمَّ الثَّمَرَةْ**

**وفَضْلُهُ ونِسْبَةٌ والوَاضِعْ    الاسْمُ -الاستمدادُ- حُكْمُ الشَّارِعْ**

وبما أننا بصدد الحديث عن علم السياسة الشرعية فإن المبادئ العشرة لهذا العلم هي:

**أولاً: حَدُّه**

الحد هو التعريف، وقد مر معنا أن علم السياسة الشرعية هو: «العلم بالأحكام والنظم التي يدبر بها الولي شرعًا الشؤون العامة بما يحقق مقاصد الشريعة، ولا يخالف أدلتها التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة».

(١) الصبان: هو محمد بن علي الصبان، أبو العرفان، عالم بالعربية والأدب، مصري، ولد بالقاهرة، وتوفى فيها سنة: ١٢٠٦هـ، نقلا عن: الأعلام للزركلي، (٦/ ٢٩٧).

(٢) «فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية »، الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد، مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ، (ص٣).

**ثانيًا: موضوعه**

موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وموضوع علم السياسة الشرعية هو الأحكام والنظم التي يستعين بها ولي الأمر على إدارة البلاد بما يحقق مقاصد الشريعة، ولا يخالف أدلتها التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة.

**ثالثًا: ثمرته**

ثمرة علم السياسة الشرعية هي تدبير شؤون الأمة الإسلامية بأحكام ونظم من دينها في جميع مجالات الحياة، وفي كل ما يَجِدُّ لها من مستجدات ونوازل، وبيان كفاية الشريعة بتحقيق العدالة ورعاية مصالح الشعوب في مختلف العصور والبلدان.

**رابعًا: فضله**

إن السياسة الشرعية من أَجَلِّ علوم الشريعة مكانًا وقَدْرًا، وأعظمها نفعًا وأثرًا، وفي القيام بها حراسة للدين والدنيا معًا؛ ولذلك يرى الإمام الغزالي أن السياسة من الصناعات والعلوم التي «لا قوام للعالم دونها[(١)]» على حد تعبيره، فهي من أشرف العلوم؛ لشرف موضوعها، وسمو غاياتها، ولا ريب أن مكانة العلم لا تقاس بغير ذلك[(٢)].

**خامسًا: واضعه**

رغم أن المتقدمين لم يفردوا للسياسة الشرعية علمًا مستقلًّا، إلا أنهم ألفوا فيها الكثير من الكتب؛ فمن أشهر رواد السياسة الشرعية من المتقدمين: الإمام الماوردي

(١) «إحياء علوم الدين»، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، بيروت، دار المعرفة، (١/ ١٢-١٣).

(٢) «الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون»، الدريني، فتحي، بحث منشور على موقع فقه ويب:.(www.feqhweb.com/vb/t3550.html)

(٤٥٠هـ)، ألف فيها كتاب «الأحكام السلطانية»، والقاضي أبو يعلى (٤٥٨هـ)، له فيها كتاب «الأحكام السلطانية» أيضا، وإمام الحرمين الجويني (٤٧٦هـ)، وكتابه «غياث الأمم في التياث الظلم» المشهور «بالغياثي»، وشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، وكتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وابن جماعة (٧٤٩هـ)، وكتابه «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»، وابن القيم (٧٥١هـ)، وكتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، وغيرهم الكثير.

**سادسًا: نسبته**

لم يكن المتقدمين يفرقون بين أحكام الفقه وأحكام السياسة، أو يميزون كلًّا منهما باسم خاص، حتى ظهرت بعد ذلك كلمة السياسة في محيط فقهاء الإسلام، يستعملها أصحابها في بعض هذه الأحكام التي تختص بأولي الأمر، وداخلة في تدبيرهم للشؤون العامة.

فالفقه هو الأحكام العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية، وهو يشمل جميع نواحي الحياة الإنسانية كلها.

فهو يشمل علاقة الإنسان بربه فيما نسميه بفقه العبادات.

ويشمل علاقة الفرد بأسرته؛ من الزواج، والطلاق، والمواريث، والمعروف عند فقهاء القانون بقانون الأحوال الشخصية.

وكذلك يشمل علاقة الفرد بالمجتمع في المعاملات والمبادلات، والمعروف في عصرنا بالقانون المدني، والقانون التجاري.

وأيضًا يشمل علاقة الحاكم بالمحكوم أو السطة بالشعب، وهذا هو المسمى بفقه السياسة الشرعية.

وبذلك فإن علم السياسة الشرعية ينسب إلى الشرع الحنيف، وهو أحد فروع الفقه، يختص بولي الأمر وما يدخل في تدبيره للشؤون العامة وعلاقته بالمحكومين، ويقابله في العلوم الوضعية: القانون العام بفروعه المختلفة؛ من القانون الدستوري، والإداري، والمالي، والجنائي، والدولي وغيرها، بالإضافة إلى ما يعرف بعلوم السياسة، والاقتصاد، والإدارة العامة.

**سابعًا: اسمه**

علم السياسة الشرعية، ويطلق عليه أيضًا الفقه السياسي، أو الأحكام السلطانية.

**ثامنًا: استمداده**

بما أن علم السياسة الشرعية هو فرع من علم الفقه؛ فإن أصول هذا العلم هي نفسها أصول علم الفقه، وبذلك يستمد علم السياسة الشرعية أصوله وأحكامه من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله في الفصلين الثالث والرابع من هذه الرسالة.

**تاسعًا: حكم الشارع**

علم السياسة الشرعية من أجل علوم الشريعة نفعاً؛ حيث أن به قوام الدين وسياسة الدنيا، ولذلك فإن ترك تعلم هذا العلم من جميع المسلمين يؤدي إلى خلال كبير في الدين والدنيا، وعلى ذلك فإن تعلمه يكون فرض كفاية ؛ إذا قام به من يكفي،

سقط الفرض عن الباقين، وهو فرض عين بالنسبة للولاة والقضاة، فهم مسؤلون عن إدارة شؤون المسلمين والفصل في نزاعاتهم بما يوافق السياسة الشرعية ويحقق مقاصد الشريعة، وكذلك فرض عين على العلماء المتصدين للإفتاء في مسائل السياسة الشرعية والنوازل والمستجدات التي تختص بها(١).

**عاشرًا: مسائله(٢)**

بما أن علم السياسة الشرعية هو فرع من علم الفقه يختص بولي الأمر وما يدخل في تدبيره للشؤون العامة وعلاقته بالمحكومين؛ فإنه إذن لا يدخل في السياسة الشرعية جميع الأحكام العقائدية؛ كالإيمان بالله، وبرسله، وبملائكته، والإيمان بالكتب، واليوم الآخر، والقدر، وكذلك لا يدخل فيها الأحكام العملية التي هي من أفعال الأفراد المكلفين، التي تشمل علاقة الفرد بخالقه؛ كفقه العبادات، أو التي تشمل علاقة الفرد بأسرته؛ كفقه الأحوال الشخصية، أو التي تشمل علاقة الفرد بمجتمعه والتي لا يكون ولي الأمر طرفًا فيها؛ كفقه المعاملات والبيوع، وإنما يدخل في السياسة الشرعية الأحكام العملية التي تكون من اختصاص أولي الأمر وداخلة في تدبيرهم للشؤون العامة، وما يتعلق بذلك من أمور السياسات والحياة السياسية، وعلى ذلك؛ فإنه يمكن تقسيم مسائل وموضوعات علم السياسة الشرعية على النحو التالي:

---

(١) «الإشراف على مقدمات علم السياسة الشرعية»، الخطابي، عبد الرحمن بن سعد بن حمود، ص٠٢، مقال منشور على الإنترنت:https://bfda.journals.ekb.eg/article_105788_faadf03b14872f:8596fe4ccff612f53c.pdf .

(٢) انظر: «مقاربات في السياسة الشرعية»، بكار، عبد الكريم، دار القلم، ١٤٣٨هـ، (ص١٤)، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج، ص(٨-٩)، «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة، ص(٥٩-٦٢)، «أضواء على السياسة الشرعية» للعتيبي، ص(٨١-٨٣).

**القسم الأول: نظرية السياسة الشرعية**

ويمكن تسميته أيضًا بالنظرية السياسية في الإسلام والفكر السياسي الإسلامي، ويتضمن هذا القسم مبادئ السياسة الشرعية ومقاصدها وحكم التشريع السياسي، ويشكل هذا القسم فلسفة علم السياسة الشرعية، ويقابله في العلوم الوضعية: النظرية السياسية، والفكر السياسي.

**القسم الثاني: أصول فقه السياسة الشرعية**

ويتعلق بهذا القسم أدلة أحكام السياسة الشرعية، وأصول الاجتهاد فيها، وطرق الاستنباط.

وهذا القسم تشبه موضوعاته إلى حد كبير موضوعات أصول الفقه؛ وذلك لأن السياسة الشرعية هي جزء من الفقه؛ فكانت أصولها شبيهة إلى حد كبير بأصول الفقه، إلا أن طبيعة مسائل السياسة الشرعية غالبًا ما تتعلق بالمتغيرات، والمصالح والمفاسد، وفقه الحال، وفقه المآل، مما يجعل طبيعة الاجتهاد في السياسة الشرعية مختلفًا شيئًا ما عن الاجتهاد في باقي أبواب الفقه؛ ولذلك فإني أرى ضرورة دراسة أصول فقه السياسة الشرعية كقسم خاص من أقسام علم السياسة الشرعية؛ حتى يمكن التركيز على معرفة أصول وقواعد هذا العلم وطرق الاجتهاد فيه، ولعل الفصلين الثالث والرابع من هذه الرسالة يضيفان ولو شيئًا يسيرًا جدًّا في هذا القسم.

**القسم الثالث: الحياة السياسية العامة في الإسلام**

وهو ما يتعلق بالممارسات السياسية في الحياة العامة؛ من تشكيل الأحزاب السياسية، وجماعات الضغط السياسي، والرأي العام، وما يتعلق بدراسة الواقع

السياسي، وفقه التمكين، وفقه التغيير، ويقابله في العلوم السياسية الوضعية: فرع الحياة السياسية.

**القسم الرابع: أنظمة السياسة الشرعية**

يتضمن هذا القسم جميع أنظمة الحكم؛ الدستورية، والإدارية، والمالية، والاقتصادية، والقضائية، والجنائية، والدولية، ويقابله في العلوم الوضعية ما يعرف بالنظم السياسية، والعلاقات الدولية، والإدارة العامة، والاقتصاد السياسي، وعلى ذلك فإن النظم السياسية في الإسلام تنقسم إلى الأقسام التالية:

**القسم الأول: النظام الدستوري الإسلامي**

ويشمل الأسس التي تبنى عليها الدولة الإسلامية ونظام الحكم فيها؛ كعلاقة الحاكم بالمحكومين، وتحديد سلطة الحاكم، وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان سلطات الدولة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، وحدود كل منها، ويطلق عليه المعاصرون: «نظام الحكم في الإسلام»، و«السياسة الدستورية في الإسلام»، ويقابله في القوانين الوضعية: القانون الدستوري، بالإضافة إلى ما يعرف بعلم السياسة الدستورية.

**القسم الثاني: نظام الإدارة العامة في الإسلام**

ويشمل نشاط السلطة التنفيذية (الإدارة العامة) أثناء تأدية وظائفها الإدارية لإدارة الولايات والمرافق العامة، واستغلال الأموال العامة، بالإضافة إلى تحديد علاقة الدولة بموظفيها؛ من حيث التعيين والترقية والتكليف والإعارة وغيرها،

ويطلق عليه المعاصرون: «النظام الإداري الإسلامي»، ويقابله في القوانين الوضعية: القانون الإداري، بالإضافة إلى ما يعرف بعلم الإدارة العامة.

**القسم الثالث: النظام المالي الإسلامي**

ويشمل الموضوعات المتعلقة بالضرائب، وجباية الأموال، وموارد الدولة ومصارفها، ونظام بيت المال، ويطلق عليه بعض المعاصرين: «النظام المالي في الإسلام»، و«السياسة المالية في الإسلام»، ويقابله في القوانين الوضعية: القانون المالي، أو علم المالية.

**القسم الرابع: النظام الاقتصادي الإسلامي**

ويشمل موضوعات تداول المال، وتنظيم استثماره، وقيم النقود، وسبل رفعها، والمحافظة عليها، وكيفية تدخل الدولة في ذلك كله، ويطلق عليه المعاصرون: «السياسة الاقتصادية في الإسلام»، ويقابله في القوانين الوضعية: علم الاقتصاد السياسي.

**القسم الخامس: النظام القضائي الإسلامي**

ويشمل الموضوعات المتعلقة بالنظم القضائية، وطرق القضاء والإثبات، ويطلق عليه المعاصرون: «السياسة القضائية في الإسلام»، و«علم القضاء»، ويقابله في القوانين الوضعية: قانون المرافعات، وقانون الإثبات.

**القسم السادس: النظام الجنائي الإسلامي**

ويشمل الموضوعات المتعلقة بالأمور الجنائية والجزائية؛ كتنفيذ ما يثبت من أحكام مقدرة شرعًا، وتقدير جزاءات شرعية ملائمة لما يرتكب من جرائم تقتضي

التعزير شرعًا، ويطلق عليه المعاصرون: «النظام الجنائي في الإسلام»، و«التشريع الجنائي في الإسلام»، ويقابله في القوانين الوضعية: القانون الجنائي.

**القسم السابع: النظام الدولي في الإسلام**

ويشمل علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في حالتي السلم والحرب، ويطلق عليه المعاصرون: «السياسة الخارجية في الإسلام»، و«السياسة الدولية في الإسلام»، و«العلاقات الدولية في الإسلام»، ويقابله في القوانين الوضعية: القانون الدولي العام، والعلاقات الدولية.

وعند التأمل في جوهر السياسة الشرعية؛ فإننا سنجد أنها تدرس في الغالب نفس موضوعات علوم السياسة والقانون والإدارة والاقتصاد التي تساهم في تدبير الشأن العام وإدارة المجتمع الإنساني، إلا أن فقيه السياسة الشرعية، والحاكم المسلم، والسياسي المسلم يتخذ كل منهم الشريعة الغراء منطلقًا ومرجعًا، ويجدون أنفسهم دائمًا في سعي إلى استلهام مبادئها ومقاصدها، متقيدين بأحكامها وآدابها على قدر وسعهم وطاقتهم(١).

ومما يجب التنبيه عليه: أنه هناك موضوعات وتفاصيل أخرى هي عند التأمل داخلة في مجالات السياسة الشرعية المذكورة آنفًا، فعلى سبيل المثال: ما يعرف بالأحوال الشخصية، ما يتعلق بالسياسة الشرعية منها فهو راجع إلى النظام القضائي أو الجنائي، وكذلك ما يعرف بفقه المعاملات من البيوع والعقود، فما يتعلق بالسياسة الشرعية منه فهو راجع أيضًا إلى النظام القضائي أو الجنائي، إلا إذا كانت السلطة طرفًا في هذه المعاملات؛ فيرجع إذَنْ إلى نظام الإدارة العامة.

---

(١) «مقاربات في السياسة الشرعية» لعبد الكريم بكار، (ص١٢).

## المبحث الخامس

# كتابات المتقدمين والمعاصرين في علم السياسة الشرعية

**ويتضمن مطلبين:**

المطلب الأول: كتابات المتقدمين في علم السياسة الشرعية.

المطلب الثاني: كتابات المعاصرين في علم السياسة الشرعية.



## المطلب الأول
## كتابات المتقدمين في علم السياسة الشرعية

تنوعت كتابات المتقدمين في علم السياسة الشرعية، فمنهم من تناول بعض مسائل هذا العلم مع غيره من فروع العلوم المختلفة، ومنهم من أفرد لهذا العلم مؤلفات خاصة تشمل أحد أبوابه أو جميعها، وعلى ذلك فإن مصادر علم السياسة الشرعية عند المتقدمين تنقسم إلى قسمين: أحدهما: المصادر الغير مباشرة أو الغير متخصصة، وثانيهما: المصادر المباشرة أو المتخصصة(١).

**المصادر الغير مباشرة أو الغير متخصصة:**

أولاً: تفاسير القرآن الكريم: فهي تتيح لنا مجالا لفهم آيات القرآن الكريم، وخاصة ما يتعلق منها بأحكام السياسة الشرعية، ومبادئها، ومقاصدها، وقواعدها العامة، فالقرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، وهو أصل كل علوم الشريعة ومنبعها، وعلم السياسة الشرعية هو أحد هذه العلوم.

ثانيا: كتب الحديث الشريف وشروحه: حيث تجد ما يتعلق بالسياسة الشرعية مبثوثا في أبواب المناقب والسير والجهاد والإمارة وغير ذلك، وقد أورد البخاري في صحيحه كتاباً كاملاً في الأحاديث التي وردت في الحكم، وسماه «كتاب الحكم»، وكذلك خصص الإمام مسلم في صحيحه كتاباً لأحاديث الحكم، وسماه «كتاب الإمارة»(٢).

---

(١) انظر: «في مصادر التراث السياسي الإسلامي»، عارف، نصر محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، (ص٩٧-١٠١)، «الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية»، أبو زيد، حبيبة، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م، (ص١٧).

(٢) «الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية» لحبيبة أبو زيد: (ص١٧-١٨).

ثالثا: خطب الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم وعهودهم إلى الأمراء والولاة: فقد جمع «القلقشندي» في موسوعته «صبح الأعشى في صناعة الإنشاء» كثيرا من عهود الخلفاء للولاة والأمراء منذ صدر الإسلام حتى عصره، ولعل عهد الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى الأشتر النخعي عندما ولاه على مصر يعد من الأمثلة الرائعة على هذه العهود. ويلتحق بهذا القسم رسائل العلماء للخلفاء مثل: رسالة الإمام مالك إلى هارون الرشيد، ورسائل سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وغيرهم[١].

رابعا: كتب علم الكلام: حيث تضمنت هذه الكتب مسائل وأحكام تتعلق بالسياسة الشرعية، وذلك في أبواب الإمامة، وأول من كتب في الإمامة ضمن كتب العقائد وعلم الكلام هم الشيعة، حيث يعتبرون الإمامة من أصول الدين وأمور الاعتقاد، فنشأ عن ذلك مناقشات كثيرة بين علمائها وبين علماء الطوائف الأخرى من معتزلة وخوارج وسنة وغيرهم، نتج عنها العديد من المصنفات التي صنفوها للرد على كلام الشيعة في الإمامة، وأدرجوها أيضا ضمن مباحث العقيدة وعلم الكلام مثل: كتاب «الإرشاد في قواطع الأدلة في الاعتقاد» للجويني، وكتاب «فضائح الباطنية» للغزالي. ورغم ذلك فإن الكثير من علماء السنة كانوا بعيدين عن مباحث علم الكلام بالكلية، بما تضمنت من مسائل في الإمامة والحكم، وكانوا يعكفون على استنباط أحكام السياسة الشرعية من أدلتها التفصيلية كغيرها من مسائل الفقه، فساهم ذلك في انتقال مباحث الإمامة تدريجيا من كتب علم الكلام إلى كتب الفقه، ولا شك أن ذلك أليق بمباحث الإمامة، فهي تشتمل على أحكام شرعية عملية مستفادة من أدلتها التفصيلية، فيكون مكانها الأصلي والطبيعي هو علم الفروع لا الأصول[٢].

---

(١) «في مصادر التراث السياسي الإسلامي » لنصر محمد عارف: (ص١٠٠).

(٢) «الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية» لحبيبة أبو زيد: (ص١٥-١٧).

خامسا: كتب الفقه: حيث توجد مباحث كثيرة تتعلق بالسياسة الشرعية في أبواب الإمارة، والجهاد، والجنايات، والحدود، والقضاء، والشهادات، والوكالة، و أحكام أهل الذمة، وموارد بيت المال ومصارفه، وغيرها الكثير مما هو مدون في أمهات كتب الفقه الإسلامي على جميع المذاهب الفقهية.

سادسا: كتب أصول الفقه: وذلك لأن أصول فقه السياسة الشرعية هي ذاتها أصول الفقه، حيث أن السياسة الشرعية هي فرع من فروع علم الفقه كما مر بيانه، إلا أن هناك أبواب في أصول الفقه هي أكثر ارتباطا بطبيعة علم السياسة الشرعية من غيرها من الأبواب، مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وغير ذلك.

سابعا: كتب التاريخ : وذلك مثل كتب التاريخ العام: ككتاب «البداية والنهاية» لابن كثير، و« تاريخ الطبري » لابن جرير الطبري، وكذلك كتب التاريخ السياسي للدول، مثل: «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة، و«تاريخ الخلفاء والملوك» للسيوطي، ومنها أيضا الكتب التي تتكلم عن تاريخ النظم السياسية والحكام، مثل: «التحفة الملوكية في الدولة التركية»، و«تاريخ عمر بن الخطاب» لابن الجوزي، وكذلك منها الكتب التي تحكي تاريخ المؤسسات خصوصا مؤسسة الوزارة، مثل: «مباسطة الوزراء» لابن خلاد الرامهرمزي، و«النكت المصرية في أخبار الوزراء المصرية» لعمارة اليمني[(١)].

ثامنا: الكتب الموسوعية: وهي تلك الكتب التي تتناول موضوعات وأفكار مختلفة ومتعددة، مثل: كتاب «الآداب الشرعية» لابن مفلح، حيث يحتوي على فصول

---

(١) «في مصادر التراث السياسي الإسلامي » لنصر محمد عارف: (ص١٠١-١٠٢).

عن الشورى والبيعة والعدل والإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك كتاب «الفنون» لابن عقيل، حيث أورد فيه تأملاته بين الشريعة والسياسة[١].

تاسعا: كتب الأدب الشعبي وسير العلماء والصالحين: فهي تؤرخ لحركة المجتمع الإسلامي بمن فيه من علماء وعامة، وكذلك العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، بصورة قد تكون أكثر تعمقا في بعض الأحيان من كتب التاريخ[٢].

عاشرا: كتب التعريفات ومعاجم اللغة: وهي مصادر تعين على فهم المصطلحات والمفاهيم السياسية عند المتقدمين من الفقهاء، حتى يتم في ضوئها فهم الخطاب التراثي السياسي فهماً مستقيماً، دون إسقاط للمصطلحات المعاصرة عليه[٣].

**المصادر المباشرة أو المتخصصة:**

وهي المصدر التي ألفت خصيصاً لدراسة أحد أبواب علم السياسة الشرعية أو جميعها، وقد كشف الباحث/ نصر محمد عارف في بحثه «في مصادر التراث السياسي الإسلامي» عن قائمة تضم عددا كبيرا من المؤلفات في السياسة الشرعية، غطت جميع فترات التاريخ الإسلامي وأماكنه، كما غطت جميع المذاهب الإسلامية، وقد وصل في بحثه هذا إلى ثلاثمائة وسبعة (٣٠٧) مصادر تراثية مباشرة في علم السياسة الشرعية، منها مئة وخمسة (١٠٥) كتب مطبوعة، ومئة وسبعة وعشرين (١٢٧) كتاباً مخطوطاً، وخمسة وسبعين(٧٥) مصدراً أثبت وجودها ولم يستطع تحديد مكانها[٤].

---

(١) «المرجع السابق نفسه».

(٢) «في مصادر التراث السياسي الإسلامي» : (ص١٠٣).

(٣) «المرجع السابق نفسه».

(٤) «المرجع السابق» : (ص١٠٦).

ومن أهم وأشهر الكتب التي ذكرها: كتاب الخراج لأبي يوسف(توفى١٨٢هـ)، وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي(توفي٢٠٣هـ) ، وكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك للقاسم العجلي (توفى ٢٢٦هـ)، وكتاب التاج في أخلاق الملوك لعمرو الجاحظ (توفى٢٥٥هـ)، وكتاب السلطان لأبي عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الدينوري (توفى ٢٧٦هـ)، وكتاب سياسة الأمراء وولاة الجنود المتضمن لثلاثة عهود لأحمد بن الداية (توفى ٣٣٤هـ)، وكتاب السياسة لأبي نصر الفارابي (توفى ٣٣٩هـ)، وكتاب الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي (توفى ٤٥٠هـ)، وكتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى (توفى ٤٥٨هـ)، وكتاب غياث الأمم في التياث الظلم للجويني (توفى ٤٧٨هـ)، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي (توفى ٥٠٥هـ)، وكتاب سراج الملوك للطرطوشي (توفى ٥٢٠هـ)، وكتاب الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء لابن الجوزي (توفى ٥٩٧هـ) ، وكتاب تهذيب الرياسة وترتيب السياسة للقلعي (توفى ٦٣٠هـ)، وكتاب العقد الفريد للملك السعيد لمحمد بن طلحة القرشي (توفى ٦٥٢هـ) ، وكتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (توفى ٧٢٨هـ)، وكتاب تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (توفى ٧٣٣هـ) ، وكتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (توفى ٧٥١هـ) ، وكتاب معيد النعم ومبيد النقم لعبد الوهاب السبكي (توفى ٧٧١هـ) ، وكتاب الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان المالكي (توفى ٧٨٤هـ)، وكتاب مقدمة ابن خلدون لأبي عبد الرحمن بن خلدون (توفى ٨٠٨هـ)، وكتاب مآثر الإناقة في معالم الخلافة

للقلقشندي (توفى ٨٢١هـ)، وغيرذلك الكثير مما صنف الفقهاء القدامى في علم السياسة الشرعية، وإنما أوردت فقط بعضها على سبيل المثال لا الحصر[١].

ورغم كل ذلك فقد ذكر نصر محمد عارف في بحثه أن ما أورده في قائمته هو بعض ما كتب بالعربية فقط، وذلك بعد أن حصر ما يقل عن ٥٪ من فهارس المخطوطات الإسلامية الموجودة في العالم بجميع اللغات، مشيراً إلى أن هناك مصادر أخرى كتبت بالعربية أو باللغات الأخرى تحتاج إلى دراسة وبحث[٢].



(١) انظر ترجمة مؤلفي هذه الكتب ونبذة عن كل كتاب في «في مصادر التراث السياسي الإسلامي» : (ص١٠٨-١٨١).

(٢) «في مصادر التراث السياسي الإسلامي»: (ص٢٣٥).

## المطلب الثاني
## كتابات المعاصرين في علم السياسة الشرعية(١)

بدأ كثير من العلماء والمفكرين المسلمين في عصرنا الحديث يدركون أهمية الاجتهاد في فقه السياسة الشرعية، ويدفعون بحركة البحث فيه لمواكبة الأوضاع الدولية الجديدة والتطورات الحاصلة على الممارسات السياسية، فجَدَّتْ كتابات شتى في السياسة الشرعية؛ مثل: كتابات الإمام/ محمد عبده في مجلة «العروة الوثقي»، وفي ردوده على الذين تطاولوا على الإسلام ورسالته وحضارته .

وكتابات العلامة/ محمد رشيد رضا في مجلته «المنار»، وفي تفسيره، وفي كتبه؛ مثل كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمي» الذي تحدث فيه عن تاريخ الإطاحة بالخلافة العثمانية، والطريق إلى إحياء نظام الخلافة الإسلامية.

ومن ذلك: كتاب القانوني الكبير الدكتور/ عبد الرزاق السنهوري «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية»، الذي نشر بالعربية بتعليق الدكتور/ توفيق الشاوي، والذي تحدث فيه عن أحكام الخلافة الإسلامية، واقترح مشروعًا عصريًّا لإقامة الخلافة الإسلامية يواكب الأوضاع الدولية الجديدة.

ومن أخطر الكتب التي ظهرت في آخر الربع الأول من القرن العشرين سنة ١٩٢٥م -أي بعد إلغاء الخلافة الإسلامية بعام واحد-: كتاب «الإسلام وأصول

(١) انظر: «السياسة الشرعية للقرضاوي»: (ص١٥-٢٢)، «الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية» لحبيبة أبو زيد: (ص٣٤-٤٠).

الحكم» للقاضي الشرعي/ علي عبد الرازق، الذي أحدث ضجة كبرى في الأوساط الإسلامية والفكرية في مصر خاصة والعالم الإسلامي بصفة عامة؛ حيث إنه ادعى دعوى لم يَقُلْ بها أحد طوال التاريخ الإسلامي كله! وهي: أن الإسلام دين لا دولة، وأنه رسالة روحية محضة، وأن محمدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يسع إلى إقامة دولة، ولم يكن هذا جزءًا من رسالته، فهو صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة دولة، وأنه لم يكن للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ملك ولا حكومة، ولم يكن ملكًا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك!!

وكان خطر هذا الكتاب أنه صدر من عالم أزهري؛ ولهذا عني به خصوم الشريعة الإسلامية من مستشرقين ومستغربين، وضخموه وتحدثوا عنه بإعجاب وإكبار، ولا يزالون على هذا حتى اليوم.

واشتد الجدل حول هذا الكتاب، وألفت طائفة من الكتب في وقت وجيز للرد عليه؛ من بينها: كتاب ألفه العلامة الشيخ/ محمد بخيت المطيعي -مفتي مصر في زمنه- باسم: «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٦م، وكتاب العلامة الشيخ/ محمد الخضر حسين -الذي أصبح فيما بعد شيخ الأزهر- بعنوان: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» سنة ١٩٢٦م، وكذلك رد عليه علامة تونس الشيخ/ محمد الطاهر بن عاشور.

بل تعدى الأمر إلى أكبر من ذلك؛ حيث اجتمعت هيئة كبار علماء الأزهر الشريف في أغسطس سنة ١٩٢٥م برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من الأعضاء للنظر في التهم التي وجهت للشيخ/ علي عبد الرازق وإلى كتابه، وأصدرت

حكمًا إجماعيًّا بأن الكتاب حوى أمورًا مخالفة للدين، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكًا «لا يصدر عن مسلم فضلًا عن عالم!»، وقررت الهيئة إخراجه من زمرة علماء الأزهر وسائر المعاهد الدينية والعلمية، وفصله عن وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية سواء أكانت دينية أو غير دينية[١].

وقد سجل الدكتور/ محمد عمارة في بعض كتبه ما يدل على اعتذار الشيخ/ علي عبد الرازق عن ما قاله من أن الإسلام دين لا دولة فيه، وأنها كلمة ألقاها الشيطان على لسانه، ولم يطبع الكتاب طيلة حياة مؤلفه، وإنما طبع بعد مدة طويلة في بيروت مع رد وتعليق من الدكتور/ ممدوح حقي[٢].

وبعد نحو ربع قرن من صدور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» صار على النهج نفسه الكاتب الأزهري/ خالد محمد خالد في كتابه «من هنا نبدأ»، فادعى فيه الدعوة نفسها من أن الإسلام دين لا دولة فيه، ورد عليه الشيخ محمد الغزالي في كتابه «من هنا نعلم»، إلا أن الشيخ/ خالد تراجع عن أفكاره، وكتب في ذلك كتابه «الدولة في الإسلام» متبرئًا بصراحة مما كتب من قبل، وهذا عمل شجاع يحمد له.

ثم بدأ البحث والتأليف في السياسة الشرعية يأخد دوره شيئاً فشيئاً، وقد تصدى للبحث في هذا العلم ثلاثة أصناف من الباحثين[٣]:

---

(١) «السياسة الشرعية» للقرضاوي: (ص١٧).

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) ذكرت حبيبة أبو زيد هذه الأصناف الثلاثة في كتابها: «الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية»، (ص٦ وص٥٠-٥٣).

الصنف الأول: فقهاء الشريعة: حيث يعتمدون طريقة الفقهاء في بحث مسائل السياسة الشرعية، وذلك باستعراض أقوال الفقهاء السابقين مع مناقشتها والترجيح بينها بالأدلة والقواعد الشرعية والمقاصد الكلية، ومن أمثلة هؤلاء: يوسف القرضاوي، وعبد القادر عودة، وعبد الوهاب خلاف، ووهبة الزحيلي، وعبد الرحمن تاج.

الصنف الثاني: المفكرون السياسيون: وهم الذين يهتمون بالجانب الفكري للنظام السياسي في الإسلام، وتصور النظرية العامة للسياسة الشرعية ومبادئها وأصولها العامة ومقاصدها الكلية، دون التعمق في الأدلة الجزئية التفصيلية، ومن أمثلة هذا الصنف من الباحثين: عبد العزيز عزت الخياط، وضياء الدين الريس، وفاروق النبهان.

الصنف الثالث: فقهاء القانون الدستوري والعلوم السياسية: وهم من ألفوا في علم السياسة الشرعية على منهج العلوم القانونية والعلوم السياسية، مثل: عبد الرزاق السنهوري، ومحمد سليم العوا، ، وعبد الحميد متولي.

وقد كتب جميع هذه الأصناف من الباحثين والمفكرين المعاصرين في السياسة الشرعية تحت عناوين شتى، **فمنهم من كتب تحت عنوان: «السياسة الشرعية»؛ مثل:**

- كتاب «السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلَّاف (١٩٣٢م).
- كتاب «السياسة الشرعية» لعلي الخفيف (١٩٣٥م).
- كتاب «السياسة الشرعية» لمحمد البنا (١٩٣٧م).
- كتاب «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج -شيخ الأزهر سابقًا- (١٩٥٣م).

- كتاب «المدخل إلى السياسة الشرعية» لعبد العال عطوة (١٩٩٣م).
- كتاب «السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث» لمحي الدين قاسم (١٩٩٧م).
- كتاب «السياسة الشرعية» ليوسف القرضاوي (١٩٩٨م).
- كتاب «السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق» لعبد الله محمد محمد القاضي (١٩٩٨م).
- كتاب «السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة» لفؤاد عبد المنعم أحمد (٢٠٠١م).

**ومنهم من كتب تحت عنوان: «نظام الحكم في الإسلام»؛ مثل:**

- كتاب «أصول نظام الحكم في الإسلام» لفؤاد عبد المنعم أحمد.
- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لعبد الحميد إسماعيل الأنصاري.
- كتاب «مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة» لعبد الحميد متولي.
- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لمحمد فاروق النبهان.
- كتاب «الدولة ونظام الحكم في الإسلام» لحسن بسيوني.
- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لتقي الدين النبهاني.
- كتاب «نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام إلى سقوط الدولة العباسية» لمحمد عبد الله الشيباني.
- كتاب «نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي» لظافر القاسمي.
- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لمحمد يوسف موسى.

- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لمحمد صادق عرجون.
- كتاب «قواعد نظام الحكم في الإسلام» لمحمود الخالدي.
- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لمحمد عبد الله العربي.
- كتاب «نظام الحكم في الإسلام» لأحمد هريدي.

**ومنهم من كتب تحت عنوان «النظام السياسي»؛ مثل:**

- كتاب «النظام السياسي في الإسلام» لمحمد أبو فارس.
- كتاب «في النظام السياسي للدولة الإسلامية» لمحمد سليم العوا.
- كتاب «معالم النظام السياسي في الإسلام مقارنا بالنظم الوضعية» لمحمد الشحات الجندي.
- كتاب «النظام السياسي في الإسلام: النظرية السياسية - نظام الحكم» لعبد العزيز عزت الخياط.
- كتاب «النظام السياسي الإسلامي» لمنير حميد البياني.

وهناك أيضا كتب أُلِّفت تحت عناوين أخرى مختلفة، مثل: كتاب «دراسة في منهاج الإسلام السياسي» لسعدي حبيب، وكتاب «منهاج الإسلام في الحكم» لمحمد أسد، وكتاب «النظريات السياسية الإسلامية» لضياء الدين الريس، وكتاب «السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي» لسليمان الطماوي، وكتاب «المال والحكم في الإسلام» لعبد القادر عودة، وكتابه أيضًا «الإسلام وأوضاعنا السياسية»، وكتاب «السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي» لأحمد شلبي، وكتاب «المشروعية العليا في الإسلام» لعلي جريشة، وكتابه أيضًا

«القرآن فوق الدستور»، وكتاب «مصنفة النظم الإسلامية» لمصطفي كمال وصفي.

وهناك أيضًا كتاب «نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور» لأبي الأعلى المودودي، وكتاب «الإسلام والحكم» لأبي الحسن الندوي، وكتاب «خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم» لفتحي الدريني، وكتاب «من فقه الدولة في الإسلام» ليوسف القرضاوي، وكتاب «الإسلام والسياسة والسلطة والعلمانية» لمحمد عمارة، وكتاب «المسألة الإسلامية المعاصرة» لطارق البشري، وكتاب «معالم الدولة الإسلامية» لمحمد سلّام مدكور، وكتاب «الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي» لفتحي عبد الكريم، وكتاب «منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم» ليحيى إسماعيل، وكتاب «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي» لرأفت عثمان.

وألفت أيضًا كتب أخرى كثيرة حول موضوعات أخري مختلفة؛ مثل: الخلافة، والحريات، والشورى، والحِسْبة، والعلاقات الدولية في الإسلام، وغير ذلك من الموضوعات التي تتعلق بمجالات السياسة الشرعية المختلفة، وما تم ذكره من المؤلفات والكتب فهو فقط على سبيل التمثيل لا الإحصاء.

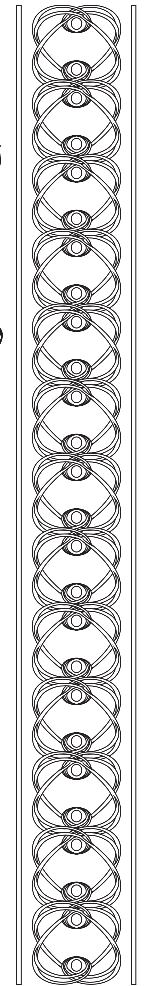
كل ذلك يبين لنا أن العلماء والباحثين المسلمين المعاصرين قد بدءوا يهتمون بهذا الجانب من فقه شريعتهم وهو: فقه السياسة الشرعية، ولا شك أننا -خاصة في واقعنا المعاصر- بحاجة إلى مزيد من الجهود والبحث والتأليف في هذا المجال، حتى نصل إلى تدبير شؤون أمتنا الإسلامية في جميع مجالات الحياة، وفي كل ما يَجِدُّ لها من مستجدات، وحتى يتسنى لنا مواكبة الأوضاع الدولية الجديدة بنظم وأحكام من ديننا الحنيف.

ولعلِّي أختم هذا الفصل بكلمة جميلة للشيخ/يوسف القرضاوي في هذا السياق؛ حيث يقول: «إن هذا الفقه الراشد البصير هو الذي يجعل شريعتنا قادرة على الوفاء بحاجات مجتمعاتنا المعاصرة، والرد على كل الأسئلة الحائرة في كثير من النفوس، والحل الواقعي للمشكلات العويصة التي تحتاج إلى فقه متوازن، لا يفرط في الأصول، ولا يسرف في الفضول، ولا يغفل صريح المعقول، ولا صحيح المنقول، وفي ضوء هذا الإطار الرحب يصول ويجول»(١).



(١) «السياسة الشرعية» للقرضاوي: (ص٢٣).





# الفصل الثالث

## أدلة أحكام السياسة الشرعية المتفق عليها إجمالاً وتطبيقاتها عند الجويني

ويتضمن أربعة مباحث:

المبحث الأول: القرآن ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.

المبحث الثاني: السنة ومنهج الجويني في الاستدلال بها في السياسة الشرعية.

المبحث الثالث: الإجماع ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.

المبحث الرابع: القياس ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.



## المبحث الأول

# القرآن ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: القرآن.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالقرآن في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول

## القرآن

**تعريفه:**

القرآن هو: كلام الله تعالى المنزل على رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باللسان العربي، للإعجاز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس(١).

**حجيته:**

إن الدليل على أن القرآن كلام الله هو إعجازه، وقد تكفل الله بحفظه، فنقل إلينا بالتواتر؛ حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر:٩]؛ ولذلك فهو قطعي الثبوت، وهو حجة بإجماع المسلمين(٢)، ودليل ذلك كثير في كتاب الله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء:١٧٤]، وقال تعالي: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥].

---

(١) انظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، (١/ ٨٥)، «الوجيز في أصول الفقه»، الزحيلي، وهبة، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، (ص٢٤)،

(٢) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، الآمدي، علي بن محمد، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، (١/ ٦٠)، (ص٢٠٤)، «علم أصول الفقه»، لعبد الوهاب خلاف، (ص٢٤)، «منظومة أصول الفقه والقواعد»، ابن عثيمين، محمد بن صالح، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤هـ.

أما القراءات الشاذة المنقولة إلينا بأخبار الآحاد ولم تصل إلينا بالتواتر؛ فقد اختلف العلماء في حجيتها، فمنهم من يقول: أنها ليست بحجة؛ لأنها لم تنقل إلينا على أنها قرآن ولا على أنها سُنة، ومنهم من يقول: إنها حجة ظنية؛ ولعل هذا هو الراجح -والله أعلم- إذ لابد من أنها مسموعة من النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [(١)].

**أنواع الأحكام التي جاء بها القرآن:**

الأحكام التي جاء بها القرآن على ثلاثة أنواع[(٢)]:

النوع الأول: أحكام اعتقادية؛ تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره.

النوع الثاني: أحكام خلقية؛ تتعلق بالفضائل التي يجب على المكلف أن يتحلى بها، وبالرذائل التي يجب عليه أن يتخلى عنها.

النوع الثالث: أحكام عملية؛ تتعلق بما يصدر عن المكلف؛ من أقوال، وأفعال، وعقود، وتصرفات، وهو فقه القرآن الذي يتوصل إليه بعلم أصول الفقه.

**والأحكام العملية نوعان:**

**أحكام العبادات:** من صلاة، وصوم، وزكاة، وحج، ونذر، مما يقصد به تنظيم علاقة الإنسان بربه.

---

(١) انظر: «روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل»، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، (١/ ٢٠٣)، «الوجيز في أصول الفقه» لوهبة الزحيلي: (ص٢٥)، «المهذب في علم أصول الفقه المقارن»، النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ١/ ٤٨٢-٤٨٥.

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٣٣).

**أحكام المعاملات**: من عقود، وتصرفات، وجنايات، وعقوبات، مما يقصد به تنظيم العلاقات الاجتماعية، وهي بدورها تنقسم إلى:

**الأحوال الشخصية**: من زواج، وطلاق، و نفقات، وميراث.

**المعاملات المدنية**: من بيوع، وإجارة، وشراكة، ومداينة، ورهن.

**أحكام دستورية، وإدارية، وجنائية، وقضائية، ودولية، ومالية، واقتصادية،** وذلك الذي يختص به علم السياسة الشرعية، وسيكون التركيز على هذا النوع من الأحكام -بإذن الله- في هذه الرسالة.

وباستقراء آيات الأحكام في القرآن يتبين لنا أنها جاءت تفصيلية في العبادات والأحوال الشخصية؛ لأن أكثر أحكام هذا النوع لا مجال للعقل فيها، ولا تتغير بتغير العصور والأمصار، وأما فيما عدا ذلك من أحكام دستورية وجنائية ودولية وغيرها؛ فقد جاءت آيات القرآن كقواعد عامة ومبادئ أساسية، ولم يتطرق القرآن في هذه الأمور إلى أحكام تفصيلية إلا في النادر؛ لأنها تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال؛ فلذلك ترك المجال لولاة الأمر؛ ليجتهدوا فيها ويفصلوا قوانين تحقق المصلحة المناسبة لزمنهم وواقعهم، على أن تكون في حدود القواعد العامة والمبادئ الأساسية، دون أن تعارض النصوص التفصيلية[١].

وعلى ذلك؛ فالقرآن هو الدليل الأول والمصدر الرئيسي للتشريع الإسلامي، وهو في الشريعة الإسلامية كالدستور في الشرائع الوضعية[٢].

---

(١) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٣٣)، «السياسة الشرعية» للقرضاوي: (ص٧٦).

(٢) «المدخل الفقهي العام»، الزرقا، مصطفى أحمد، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ، (ص٧٣).

**دلالة آياته:**

القرآن الكريم قطعي الثبوت؛ لوروده إلينا بالتواتر كما تقدم، إلا أن دلالته على الأحكام قد تكون قطعية وقد تكون ظنية.

**فالنص القطعي الدلالة:** هو ما دل على معنًى واحدٍ متعين فهمه منه ولا يحتمل التأويل؛ مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ﴾ [النور:٢]؛ فهذا قطعي الدلالة على أن حد الزنا مائة جلدة ولا يحتمل معنًى آخر[١].

أما النص الظني الدلالة: فهو ما يحتمل التأويل؛ فيمكن أن يفهم منه أكثر من معنًى واحدٍ؛ مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة:٣]، فلفظ الميتة عام، والنص يحتمل الدلالة على تحريم كل ميتة، ويحتمل أن يخصص التحريم بما عدا ميتة البحر[٢].



(١) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٣٥)، «الوجيز في أصول الفقه» لوهبة الزحيلي: (ص٣٢).

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٣٥).

## المطلب الثاني
## منهج الجويني في الاستدلال بالقرآن في السياسة الشرعية

بعد هذا العرض والبيان للقرآن على اعتبار أنه الدليل الأول من أدلة الأحكام في الشريعة الإسلامية؛ بقي لنا أن نذكر رأي الجويني في حجية القرآن، وموقعه من باقي الأدلة.

يقول الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «البرهان»: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى»[(١)].

ويقول في موضع آخر: «فالمُتَّبَعُ في حق المتعبدين: الشريعة، ومستندها القرآن، ثم الإيضاح من رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والبيان، ثم الإجماع المنعقد من حملة الشريعة من أهل الثقة والإيمان»[(٢)].

وبذلك يتضح لنا أن الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ يتفق مع جميع العلماء على أن القرآن حجة، وهو الدليل الأول والأصل لباقي الأدلة.

---

(١) «البرهان في أصول الفقه»، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، تحقيق: صلاح ابن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١/ ٥.

(٢) «الغياثي»: (ص٣٣٦).

ومع ذلك فإن الجويني يميل إلى أن القراءة الشاذة ليست بحجة، حيث ذكر أن ذلك ظاهر مذهب الشافعي، ثم بين أن سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة راجع إلى أمرين: «أحدهما: أن القرآن قاعدة الإسلام وقطب الشريعة وإليه رجوع جميع الأصول ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجل خطره ويعظم وقعه لا سيما من الأمور الدينية فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتياد رجوع الأمر إلى نقل الآحاد ما دامت الدواعي متوفرة والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة، وهذا يستند إلى ما سبق تمهيده فيما يقتضي تواتر الأخبار فهذا وجه.

والوجه الثاني: أن أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على ما بين الدفتين واطرحوا ما عداه، وكان ذلك عن اتفاق منهم، وابن مسعود لما شبب بنكر ناله من خليفة الله تعالى أدب بين، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، وكل زيادة لا تحويها الأم ولا تشمل عليها الدفتان فهي غير معدودة في القرآن[١]».

**نماذج من استدلال الجويني بالقرآن في السياسة الشرعية:**

تحدث إمام الحرمين الجويني عن حكم اتخاذ الذمي وزيرًا فقال: «وليس الذمي موثوقًا به في أفعاله وأقواله، وتصاريف أحواله، وروايته مردودة، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين؟! فمن لا تقبل شهادته على باقة بقل، ولا يوثق به في قول وفعل، كيف ينتصب وزيرًا؟! وكيف ينتهض مبلغًا عن الإمام سفيرًا؟! على أنَّا لا نأمن في أمر الدين شره، بل نرتقب

(١) «البرهان» للجويني، ١/ ٢٥٧.

-نفسًا فنفسًا- ضره، وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائتمانهم، وإطلاعهم على الأسرار؛ قال الله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]، وقال: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١]»(١).

وكذلك استدل بالقرآن عندما تكلم عن المصارف، وما يجب أن يرعاه الإمام بما في يده من المال فقال: «فأما القول الضابط في كلي المصارف فأقول: من يرعاه الإمام بما في يده من المال ثلاثة أصناف: صنف منهم محتاجون، والإمام يبغي سد حاجاتهم، وهؤلاء معظم مستحقي الزكوات في الآية المشتملة على ذكر أصناف المستحقين؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ...﴾ [التوبة: ٦٠]»(٢).

---

(١) «المرجع السابق»: (ص١٥٦).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٢٤٤).

## المبحث الثاني

# السنة ومنهج الجويني في الاستدلال بها في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: السنة.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالسنة في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول
## السُّنَّة

**تعريفها:**

السنة في الاصطلاح الشرعي: هي ما صدر عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قول، أو فعل، أو تقرير[١].

وبذلك تنقسم السنة من حيث حقيقتها إلى ثلاثة أنواع[٢]:

السنن القولية: هي أقواله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ مثل قوله: «**لا ضرر ولا ضرار**».

السنن الفعلية: هي أفعاله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ مثل أدائه الصلوات الخمس بهيئاتها.

السنن التقريرية: هي ما أقرّه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مما صدر عن بعض أصحابه من أقوالٍ وأفعالٍ بسكوته وعدم إنكاره، أو بموافقته وإظهار استحسانه؛ فيعتبر هذا الإقرار والموافقة عليه صادرًا عن الرسول نفسه.

**حجيتها:**

اتفق علماء المسلمين على أن السنة المنقولة إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح، والمقصود بها تشريع الأحكام والاقتداء به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تكون حجةً على المسلمين ومصدر لتشريع الأحكام، ولذلك قال الشوكاني في إرشاد الفحول:

(١) «إرشاد الفحول للشوكاني»، (ص٩٥)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٣٦).

(٢) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٣٦)، «أصول الفقه»، أبو زهرة، محمد، دار الفكر العربي، (ص١٠٥).

«اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام[(١)]».

والسنة تلي الكتاب رتبة في مصدرية التشريع؛ من حيث إن بها بيان مجمله، وإيضاح مشكله، وتقييد مطلقه، وتدارك ما لم يذكر فيه؛ ولذلك قال الإمام الشافعي في «رسالته الأصولية»: «لم أعلم من أهل العلم مخالفًا في أن سنن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان؛ أحدها: ما أنزل الله عَزَّ وَجَلَّ فيه نص كتاب، فبينَّ رسول الله مثل ما نص الكتاب، والآخر: ما أنزل الله عَزَّ وَجَلَّ فيه جملة كتاب فبيَّن عن الله معنى ما أراد، وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما، والوجه الثالث: ما سنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما ليس فيه نص كتاب»[(٢)].

وعلى ذلك؛ فالسنة مصدر تشريعي منفصل؛ من جهة أنه قد يرد فيها من الأحكام ما لم يرد في القرآن؛ كميراث الجدة، ولكنها أيضًا تابعة للقرآن من جهة أنها بالإضافة إلى كونها بيانًا وإيضاحًا له فيما جاء فيه مجملًا، فهي أيضًا لا تخرج عن قواعده العامة ومبادئه الكلية حتى فيما جاء فيها من أحكام لم يرد ذكرها في القرآن؛ ومن هذا يتبين أنه لا يمكن أن يقع بين أحكام القرآن والسنة تخالف أو تعارض[(٣)].

---

(١) «إرشاد الفحول» للشوكاني: ١/ ٩٦.

(٢) «الرسالة»، الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ، (ص٩١-٩٢).

(٣) انظر: «المدخل الفقهي العام» للزرقا: ص٧٦، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ص٤٠.

**تقسيمات السنة ودلالتها على الأحكام:**

تختلف السنة في ثبوتها عن القرآن؛ من حيث أن السنة منها ما هو قطعي الثبوت ومنها ما هو ظني الثبوت، بخلاف القرآن؛ فهو كله قطعي الثبوت، أما من حيث الاستدلال على الأحكام؛ فالسنة كالقرآن؛ منها ما هو قطعي الدلالة إذا لم يكن يحتمل معنًى آخر، ومنها ما هو ظني الدلالة إذا احتمل التأويل.

والآن نتعرض لتقسيمات السنة النبوية حتى يتسنى لنا معرفة ما هو قطعي الثبوت مما هو ظني الثبوت منها.

**تقسيمات السنة من حيث السند:**

تنقسم السنة باعتبار إسنادها إلى الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى: سنة متواترة، وسنة مشهورة، وسنة آحاد.

**أولاً: السنة المتواترة**

هي ما رواها جمع عن جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب أو صدوره منهم اتفاقًا. أي: رواه عن رسول الله جمع من الصحابة، ثم رواه عنهم جمع من التابعين، وهكذا حتى وصل إلى العلماء الذين دونوا السنة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ومثال ذلك حديث: «**من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار**[١]».

والتواتر يكثر في السنن الفعلية، ويقل في السنن القولية، وهو ينقسم إلى: تواتر لفظي، وتواتر معنوي.

---

(١) رواه البخاري (١٠٨)، ومسلم (٢)، والترمذي (٢٦٦١)، والنسائي في السنن الكبرى (٥٩١٤)، وابن ماجه (٣٢)، وأحمد (١٣١٠٠)، وانظر: موقع الدرر السنية على الإنترنت.

والسنة المتواترة تكون قطعية الثبوت؛ فهي تفيد العلم اليقيني بصحة ثبوتها عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهي حجة باتفاق العلماء[١].

**ثانيًا: السنة المشهورة**

هي ما رواها عن رسول الله صحابي أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد التواتر، ثم رواه عن هؤلاء جمع بلغ حد التواتر، ورواه عنهم جمع مثله حتى عصر تدوين السنة، ومثاله: ما رواه عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «**إنما الأعمال بالنيات ... الحديث**»[٢].

وبذلك يختلف الحديث المشهور عن الحديث المتواتر في عدم بلوغ الطبقة الأولى في الحديث المشهور حد التواتر، ويتفق مع الحديث المتواتر في بلوغ كل منهما حد التواتر في الطبقة الثانية والثالثة.

ويترتب على هذا الفرق اختلاف بين الفقهاء وعلماء الأصول في الأحكام؛ فالجمهور يعتبر الحديث المشهور في حكم حديث الآحاد، ويأخذ أحكامه، أما الحنفية فيرون الحديث المشهور له مرتبة مستقلة بين الحديث المتواتر وخبر الآحاد، وأنه يشترك مع المتواتر في تخصيص عام القرآن، والزيادة عليه، وأنه يقيد مطلقه، ويفيد الطمأنينة والظن القريب من اليقين[٣].

---

(١) «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي»، الزحيلي، محمد مصطفى، دمشق، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، ١/ ٧.

(٢) رواه البخاري، حديث رقم(١).

(٣) « الوجيز في أصول الفقه الإسلامي » لمحمد مصطفى الزحيلي: ١/ ٨.

**ثالثًا: سنة الآحاد**

ما رواها واحد أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد التواتر، ورواه عنهم كذلك، وهكذا حتى عصر تدوين السنة. وتسمى أيضًا خبر الآحاد، وهي أغلب السنة.

وسنة الآحاد تفيد الظن الراجح لا اليقين، وهي حجة عند جمهور العلماء إذا ثبتت صحتها، بأن يتصل سندها ويتحقق في رواتها العدالة والضبط؛ لأن ذلك يفيد الظن الراجح، والظن الراجح كاف في وجوب العمل(١).

**تقسيمات السنة من حيث الصحة وعدمها(٢):**

تنقسم السنة من حيث الصحة وعدمها إلى: حديث صحيح، وحديث حسن، وحديث ضعيف.

**أولاً: الحديث الصحيح**: ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطًا تامًّا عن مثله إلى نهاية السند من غير شذوذ ولا علة، وهو حجة باتفاق العلماء.

**ثانيًا: الحديث الحسن**: ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطًا غير تام عن مثله إلى نهاية السند من غير شذوذ ولا علة. وقد اتفق العلماء على أنه حجة، لكنه دون الصحيح في الرتبة.

**ثالثًا: الحديث الضعيف**: وهو ما لم تتحقق فيه شروط الصحة ولا شروط الحسن.

وهذا النوع من الأحاديث لا يحتج به في الأحكام الشرعية.

(١) «الوجيز في أصول الفقه» لوهبة الزحيلي: (ص٣٧).

(٢) «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: ٢/ ٨٣٨-٨٣٩.

**أفعال الرسول**(١):

تنقسم أفعال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى أربعة أنواع:

**أولًا: الأفعال الجِبِلِّية:** هي ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية؛ كالقيام، والقعود، والمشي، والأكل والشرب، والنوم، ولا تعتبر هذه الأفعال تشريعًا، ولا تقتضي أكثر من الإباحة، إلا إن قام الدليل على أن المقصود من فعله الاقتداء به؛ كان تشريعًا بهذا الدليل.

**ثانيًا: الأفعال من قَبيل المعاملات:** هي ما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية، والتجارب في الشئون الدنيوية؛ من تجارة، وزراعة، وتنظيم للجيوش، ولا تعتبر هذه الأفعال تشريعًا؛ لأنها ليست صادرةً عن الوحي، وإنما هي صادرة عن خبرته وتجربته الشخصية.

**ثالثًا: الأفعال التي ثبت كونها من خصائص النبي:** كإباحة التزوج بأكثر من أربع، وهذه الأفعال هي ليست من باب التشريع، بل هي خاصة به وحده ولا يُقتدى به فيها.

**رابعًا: الأفعال التي قصد بها التشريع والاقتداء به:** وهي تفيد الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، فهي إما مبينة لمجمل القرآن، أو مخصصة لعامه، أو مقيدة لمطلقه؛ فحكمها حكم ما بينته، أو هي ما وردت من الأفعال ابتداءً دون بيان شيء؛ فإن ظهرت فيها صفة القربة؛ كصلاة ركعتين من غير مواظبة عليهما فحكمها الندب،

---

(١) انظر: «الوجيز في أصول الفقه» لوهبة الزحيلي: (ص ٣٣-٣٥)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص ٤٣-٤٤)، «أصول الفقه»، الخضري، محمد، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة السادسة، ١٣٨٩هـ، (ص٢٣٦)، «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص ١١٤-١١٥).

وإن لم تظهر فيه صفة القربة؛ كالبيع والمزارعة فهي إذن من قبيل المعاملات -كما تقدم ذكرها- وحكمها إذن الإباحة.



## المطلب الثاني
## منهج الجويني في الاستدلال بالسنة في السياسة الشرعية

يقول الجويني: «والقول الحق عندي: أن البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي؛ فأما العقلي فلا ترتيب فيه على التحقيق، وأما السمعيات فالمستند فيها المعجزة وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، فكل ما كان أقرب إلى المعجزة، فهو أولى بأن يقدم، وما بعد في الرتبة أُخر، وبيان ذلك أن كل ما يتلقاه من لفظ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من رآه؛ فهو مدلول المعجزة من غير واسطة، والإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانيًا، والمدلولات المتلقاة من الإجماع ومنها خبر الواحد والقياس يقع ثالثًا... فإن قيل: لما لم تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو مما تلقي من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فكل ما يقول الرسول فمن الله تعالى»[(١)].

وهكذا نرى أن الجويني يوافق إجماع العلماء بأن السنة حجة كالقرآن، ولكنه يرتب الأدلة بدرجة يقين صدورها عن النبي ؛ فهو يجعل القرآن والسنة المتواترة في مرتبة واحدة، ثم يليها الإجماع، ثم يليها خبر الواحد - أي: سنة الآحاد - والقياس.

وليس معني هذا أن الجويني يرى أن السنة في حقيقتها في مرتبة القرآن، وإنما رأى أنها والقرآن في نفس المرتبة عند استخراج أحكام الفروع، ولا يتنافى ذلك مع كون القرآن هو أصل هذا الدين وإليه ترجع باقي الأدلة، وقد صرح الجويني بذلك؛

(١) «البرهان» للجويني: (١/ ٤٢).

حيث قال: «وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية. وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى»[١].

وكذلك نرى أن الجويني يوافق جمهور العلماء في تقسيم السنة من حيث السند إلى سنة متواترة وسنة آحاد، بل يصرح بذلك فيقول: «ثم أول ما نبتديه القول في تقاسيم الأخبار إلى المتواتر والمنقول آحادًا»[٢].

ومن الجدير بالذكر أننا لم نجد الجويني يقسم لنا السنة صراحة بأنها ما صدر عن النبي من أقوال وأفعال وتقرير، ولكنه تكلم عن هذه الأقسام الثلاثة في كتابه «البرهان»، فأما أقواله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكانت مدار الحديث السابق، وأما سنته الفعلية والتقريرية فهو موضوع الحديث الآتي.

**السنة الفعلية وتقسيماتها عند الجويني:**

تنقسم أفعال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عند الجويني إلى: أفعال جِبِلِّية، وما كان بيانًا للقرآن، وما كان مقصودًا به قربة، وما لم يظهر فيه معنى القربة، وما كان من خصائصه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

**فأما الأفعال الجِبِلِّية:** فنجده يقول عنها: «فلا استمساك بهذا الفن من فعل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[٣].

---

(١) «المرجع السابق»: (١/ ٥).

(٢) «المرجع السابق»: (١/ ٢١٦).

(٣) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٣).

**وأما ما كان بيانًا للقرآن:** فهو يجعله «ينزل منزلة القول المقترن بالفعل الشاهد عليه»(١).

**وأما ما كان مقصودًا به قربة:** فالرأي الذي يختاره الجويني «أنه يقتضي أن يكون ما وقع منه مقصودًا قربة، محبوبًا مندوبًا إليه في حق الأمة»(٢).

**وأما ما لم يظهر أنه قربة:** فيعتقد فيه: «وجوب حمله على نفى الحرج فيه عن الأمة»(٣).

وأخيرًا ما كان من خصائصه: يقول عنه: «فليس عندنا نقل لفظي ولا معنوي في أنهم رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ -يقصد الصحابة- كانوا يقتدون به في هذا النوع، ولم يتحقق عندنا نقيض ذلك، فهذا محل الوقف»(٤).

**السنة التقريرية عند الجويني:**

يوافق الجويني «جماهير الأصوليين أن رسول الله ه إذا رأى مكلفًا يفعل فعلًا أو يقول قولًا فقرره عليه ولم ينكر عليه؛ كان ذلك شرعًا منه في رفع الحرج فيما رآه»(٥).

ولكنه يقول إن هذا الأمر: «فيه مستدرك؛ فإنه لا يبعد أن يرى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آبيًا عليه ممتنعًا من القبول منه على أمر فلا يتعرض له وهو معرض عنه؛

---

(١) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٤).

(٢) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٤).

(٣) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٥).

(٤) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٦).

(٥) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٧).

لعلمه بأنه لو نهاه لما قَبِلَ نهيه بل يأباه، وذلك بأن يكون من يراه منافقًا أو كافرًا، فلا يُحمل تقريره هؤلاء وسكوته عنهم على إثبات الشرع، فهذا تفصيل لا بد منه في التقرير»[١].

**نماذج من استدلال الجويني بالسنة في السياسة الشرعية:**

بَيَّن الجويني أنه: «لا يفرض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهراني حملتها إلا وفي الشريعة مستمسك بحكم الله فيها»، واستدل على ذلك بحديث معاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: «ولما قال رسول الله لمعاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **«بم تحكم يا معاذ؟»** فقال: بكتاب الله. قال: **«فإن لم تجد؟»**، قال: أجتهد رأيي .فقرره رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصَوَّبه[٢]، ولم يقل: فإن قصر عنك اجتهادك، فماذا تصنع؟. فكان ذلك نصًّا على أن الوقائع تشملها القواعد التي ذكرها معاذ[٣]»[٤].

واستدل الجويني كذلك بالسُّنة على جواز خلع الإمام نفسه إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين فقال: «وإن علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائرة ثائرة، ويدرأ فتنًا متظافرة، ويحقن دماءً في أهبها، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها؛ فلا يمتنع أن يخلع نفسه[٥]».

---

(١) «المرجع السابق»: (١/ ١٨٧).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب «القضاء»، باب «اجتهاد الرأي في القضاء»، حديث رقم «٣٥٩٢».

(٣) « مسند أحمد»، حديث «معاذ بن جبل»، رقم (٢٢٠٠٧).

(٤) «الغياثي»: (ص٤٣١).

(٥) «المرجع السابق»: (ص١٢٩).

وهكذا كان خلع الحسن نفسه، وهو الذي أخبر عنه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذ كان الحسن صبيًّا رضيعًا؛ كان يمر يده على رأسه ويقول: «**إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله تعالى به بين فئتين عظيمتين**[(١)]»[(٢)].

وكذلك استدل بفعل النبي في غزوة مؤتة على جواز ترتيب الإمام تولية أكثر من ولي عهد بعده فقال: «ولو رتب العاهد التولية في مذكورين صالحين للأمر، فقال: ولي العهد فلان، فإن مات في حياتي ففلان، فإن اخترمته المنية قبل موتي ففلان؛ فهذا صحيح، وعهده متبع، فإن ذكر صالحين للأمر، ورأى أن يرتب مراتبهم، فليس ما جاء به منافيًا للنظر للمسلمين؛ فلزم تنفيذه. وهذا متفق عليه لا خلاف فيه. واستأنس الأئمة مع القطع بما كان من أمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أمراء جيش مؤتة؛ فإنه قال: صاحب الراية زيد بن حارثة، فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلًا منهم[(٣)]»[(٤)].

كما أنه احتج بالسُّنة أيضًا عندما تكلم على عدم جواز تولية الذمي وزيرًا -كما مر معنا- فقال: «وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائتمانهم، وإطلاعهم على الأسرار؛ قال الله تعالى: ﴿**لَا تَتَّخِذُوا**

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «فضائل الصحابة»، باب «مناقب الحسن والحسين»، حديث رقم «٣٥٣٦».

(٢) «الغياثي»: (ص١٢٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «المغازي»، باب «غزوة مؤتة من أرض الشام»، حديث رقم «٤٠١٣».

(٤) «الغياثي»: (ص١٤٥).

بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]، وقال: ﴿لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**أنا بريئ من كل مسلم مع مشرك لا تتراءى ناراهما**»[1].

(١) «المرجع السابق»: (ص١٥٦).

## المبحث الثالث

## الإجماع؛ ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**وتحته مطلبان:**

المطلب الأول: الإجماع.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالإجماع في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول

## الإجماع

**تعريفه:**

الإجماع في اصطلاح الأصوليين: اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على أمر شرعي[(١)].

**أركان الإجماع وشروطه:**

يمكن من التعريف استنتاج أركان الإجماع التي لا ينعقد شرعًا إلا بتحققها كما يلي:

**الأول**: أن يتوفر في العصر الذي حدثت فيه الواقعة عدد من المجتهدين.

**الثاني**: أن يتفق جميع المجتهدين من المسلمين على الحكم الشرعي وقت وقوعها[(٢)].

(١) انظر: «التحرير في أصول الفقه»، ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥٢هـ، (ص٣٩٩)، «تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه»، أمير بادشاه، محمد أمين، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ، (٣/ ٢٢٤)، «روضة الناظر»، (١/ ٣٧٦).

(٢) «المستصفى» للغزالي: (ص١٤٧).

**أما شروط الإجماع فهي[١]:**

الأول: أن الاتفاق بين جميع المجتهدين لابد وأن يكون بإعلان كل واحد رأيه صريحًا في الواقعة، سواء أعلن كل واحد رأيه منفردًا وبعد جمع الآراء تبيَّن اتفاقهم جميعًا، أو بأنهم اجتمعوا لمناقشة الأمر وتبادل وجهات النظر ثم انتهوا إلى اتفاقهم جميعًا، أو أن يكون أعلن أحدهم أو بعضهم رأيه وعمل الباقي به إقرارًا بموافقتهم عليه.

الثاني: أن يكون الإجماع قد نقل إلينا بالتواتر.

والإجماع بهذه الصورة قد اختلف في إمكان وقوعه، والجمهور على أنه ممكن الوقوع، بدليل أنه وقع فعلًا؛ كالإجماع على تقديم الدَّيْن على الوصية، والإجماع على أنه لا زكاة في أعيان الشجر، والأمثلة غير ذلك كثيرة في هذا الباب[٢].

**حجيته:**

الإجماع إذا استكمل أركانه وشروطه السابق ذكرها فهو حجة شرعية قاطعة، ومصدر من مصادر التشريع الإسلامي في بيان الأحكام الشرعية، والحكم الثابت بالإجماع هو حكم قطعي لا تجوز مخالفته ولا مجال لنسخه[٣].

وإذا لم يستكمل الإجماع شروطه فهو إذن حجة ظنية لا قطعية، وأما إذا لم تتحقق أركانه فهو إذن ليس بإجماع ولا بحجة.

---

(١) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٤٥)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٢/ ٩١٧).

(٢) «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٢/ ٨٤٧).

(٣) انظر: «روضة الناظر»، (١/ ٣٧٨)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٤٦)، «الوجيز في أصول الفقه» لمحمد الزحيلي: (١/ ٢٢٩)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٢/ ٨٥٢).

ويأتي الإجماع في المرتبة الثالث بعد القرآن والسنة في ترتيب مصادر التشريع الإسلامي؛ ولذلك قال ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: إذا سئل أحدكم فلينظر في كتاب الله، فإن لم يجده ففي سنة رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن لم يجده فيها فلينظر فيما اجتمع عليه المسلمون، وإلا فليجتهد[١].

**أنواعه:**

ينقسم الإجماع من جهة كيفية حصوله إلى نوعين:

**الأول: الإجماع القولي (الصريح):** يكون بتداول الرأي واتفاق صريح بين العلماء، وهو المراد عند إطلاق العلماء لفظ الإجماع، وهو حجة قطعية كما ذكر آنفًا.

**الثاني: الإجماع السكوتي:** يكون بأن يفتي بعض مجتهدي عصر بحكم مع علم بقية علماء العصر، فلا تعرف من أحدهم مخالفة ولا تأييد. وقد اختُلفَ في حجيته، والجمهور على أنه إجماع وحجة، ولكنه أقل من الإجماع الصريح في المرتبة؛ فهو حجة ظنية[٢].

ورغم ذلك ينبغي التفريق بين الإجماع على حكم شرعي؛ كتحريم الجمع بين المحارم، وبين الإجماع على أمر تنفيذي عملي مما يتعلق بإدارة الدولة؛ كإجماعهم على خلافة أبي بكر، وإجماعهم على إنشاء الدواوين، فالإجماع على حكم شرعي يلزم الذين

---

(١) انظر: «الوجيز في أصول الفقه» لمحمد الزحيلي: (١/ ٢٣٥)، «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»، العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، (٢/ ٤٣٠)، «موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر»، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وصبحي السيد جاسم السامرائي، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، (١/ ١١٩).

(٢) انظر: «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٢/ ٩١٩، ٢/ ٩٣٤)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٥٢).

يخلفونه، أما الإجماع على أمر تنفيذي عملي فهو من باب السياسات التفصيلية التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ ولذلك فهو لا يحمل على الوجوب وإنما على الإباحة[1].

---

(١) «أصول الفقه» لأبي زهرة: (ص٢٠٩).

## المطلب الثاني
## منهج الجويني في الاستدلال بالإجماع في السياسة الشرعية

يأتي الإجماع بعد القرآن والسنة في مراتب الأدلة عند الجويني، ويقول عنه أنه: «عصام الشريعة وعمادها وإليه استنادها»[١].

أما من حيث إمكان وقوعه؛ فهو يرى أن الإجماع جائز الوقوع عقلًا وشرعًا، فيقول: «لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواع مستحثة عليه داعية إليه، ومن هذا القَبِيل كل أمر كُلِّي يتعلق بقواعد العقائد في الملل، فإن على القلوب روابط في أمثالها، حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربقة الأمور العظيمة الدينية»[٢].

ومع ذلك فإنه يرى صعوبة وقوعه في آحاد المسائل المظنونة في زمانه مع اتساع خطة الإسلام وانتشار العلماء؛ لذلك تجده يقول: «وأما فرض اجتماع على حكم مظنون في مسألة فردة ليست من كليات الدين مع تفرق العلماء واستقرارهم في أماكنهم وانتفاء داعية تقتضي جمعهم؛ فهذا لا يُتصور مع اطراد العادة، فإذا مَنْ أطلق التصور أو عدم التصور فهو زلل، والكلام المفصل إذا أطلق نفيه أو إثباته كان خلفًا، ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعًا في زماننا في آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعي الجامعة هين؛ فليس على بصيرة من أمره»[٣].

---

(١) «البرهان» للجويني: (١/ ١٦٢).

(٢) «المرجع السابق»: (١/ ٢٦٠).

(٣) «البرهان» للجويني: (١/ ٢٦١).

أما من حيث حجيته؛ فإن «الإجماع حجة قاطعة»[١] عند الجويني؛ لذا فهو يفيد القطع، ومع ذلك فهو يُفَرِّق بين الإجماع المنقول تواترًا وبين الإجماع المنقول بآحاد العلماء، فيقول: «مواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منهما تواترًا فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد»[٢].

كما أن رأيه في الإجماع السكوتي أن «سكوت العلماء على قول قائل محل الظن لا يكون إجماعًا»[٣]، فهو بذلك يرجح: «مذهب الشافعي؛ فإن من ألفاظه الرشيقة في المسألة: لا يُنْسَبُ إلى ساكت قول، ومراده بذلك أن سكوت الساكتين له محملان: أحدهما: موافقة القائل كما يدعيه الخصم، والثاني: تسويغ ذلك القول الواقع في محل الاجتهاد لذلك القائل، وهذا ممكن بطرد العرف غير ملتحق بالنوادر»[٤].

ومن الجدير بالذكر أن الجويني نحا في إثبات حجية الإجماع منحًى مغايراً تمامًا لكثير من الفقهاء - بما فيهم الإمام الشافعي الذي هو على مذهبه -، فيبدأ بالرد على استدلالهم فيقول: «فإن تمسك مثبتو الإجماع بما رُوي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**[٥]»، وقد روى الرواة هذا المعنى بألفاظ مختلفة؛ فلست أرى للتمسك بذلك وجهًا؛ لأنها من أخبار الآحاد؛ فلا يجوز التعلق بها في القطعيات»[٦].

(١) «المرجع السابق»: (١/ ١٦٢).

(٢) «المرجع السابق»: (٢/ ٣).

(٣) «المرجع السابق»: (١/ ٢٦٩).

(٤) «المرجع السابق»: (١/ ٢٧١).

(٥) أخرجه الترمذي في «سننه»، في «أبواب الفتن»، باب «ما جاء في لزوم الجماعة»، حديث رقم «٢١٦٧».

(٦) «البرهان» للجويني: (١/ ٢٦٢).

كما يرد أيضًا على استدلالهم على الإجماع بقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، فيقول: «وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفه المصنفون حتى ينتظم لهم أجوبة عنها»[١].

ثم يأتي بحجته فيقول: «فالحق المتبع أن الإجماع في نفسه ليس حجة؛ إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يعتقد فيهم العثور على أمر جمعهم على الإجماع؛ فهو المعتمد والإجماع مشعر به»[٢]، ويزيد حجته وضوحًا فيقول: «فالحجة إذًا مستند الإجماع مقدرًا، وليس الإجماع في نفسه دليلًا»[٣].

وبذلك يكون مأخذ الإجماع عند الجويني «يستند إلى طرد العادة»[٤]؛ حيث تحيل العادة وقرائن الحال إجماع المجمعين من غير أن يكون معتصمهم دليلًا شرعيًّا، فثبوت الإجماع دليل على وجوده وإن لم يعنوا بنقله؛ ولذلك فمستند الإجماع عنده هو القاطع السمعي، ولكن مع واسطة هي العمدة في الاستدلال، وهي قضية طرد العادة[٥].

ويخالف الجوينيُّ أيضًا كثيرًا من الفقهاء في أن خارق الإجماع يكفر، ويقول إن: «هذا باطل قطعًا؛ فإن من ينكر أصل الإجماع لا يكفر، والقول في التكفير والتبرؤ

(١) «المرجع السابق»: (١/ ٢٦٢).

(٢) «الغياثي»: (ص٥٢).

(٣) «المرجع السابق نفسه».

(٤) «البرهان» للجويني: (١/ ٢٦٧)، «الغياثي»: (ص٥٠).

(٥) «فقه إمام الحرمين»: (ص٢٣١)، منقول بتصرف.

ليس بالهين، ولنا فيه مجموع فليتأمله طالبه، نعم من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلًا إلى الشارع عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ومَنْ كذَّب الشارع كفر»[(١)].

ثم يضع ضابطًا لذلك فيقول: «والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقًا في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم أنكره كان منكرًا للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كله، والله أعلم»[(٢)].

**نماذج من استدلال الجويني بالإجماع في السياسة الشرعية:**

تحدث الجويني عن وجوب نصب الإمام عند الإمكان، واستدل على ذلك بالإجماع فقال: «وهو مسبوق بإجماع من أشرقت عليه الشمس شارقة وغاربة، واتفاق مذاهب العلماء قاطبة.

أما أصحاب رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رأوا البدار إلى نصب الإمام حقًّا؛ فتركوا لسبب التشاغل به تجهيز رسول الله ودفنه؛ مخافة أن تتغشاهم هاجمة محنة»[(٣)].

وبعد أن أثبت وجوب نصب إمام بالإجماع تطرق إلى أن نصب الإمام يثبت بالاختيار، واستدل على ذلك أيضًا بالإجماع فقال: «فلما توفي المصطفى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يخلفه ذو نجدة واقتهار، وصاحب أيد ومنة واقتسار، تولى بعدد وعدد، وأشياع وأنصار، وترك الناس على نفوس أبية، وهمم عن القماءة والذلة علية، وطرائق في

(١) «البرهان» للجويني: (١/ ٢٨٢).

(٢) «البرهان» للجويني: (١/ ٢٨٢).

(٣) «الغياثي»: (ص٢٣).

اتباع الحق مرضية، وهم على خيرتهم فيما يذرون ويأتون، فاستمسكوا بالبيعة في الأمر الأعظم الأهم، والخطب الأطم، ولم يختلفوا فيها وإنما ترددوا في تعيين المختار، ثم استقاموا لياذًا، وما كان لياذ الماضين بالبيعة في ماضي الدهر صادرًا عن جامع قهري، بل كانت متقدمة على الإمامة، ثم بعدها الاتباع واتساق الطاعة، فلم يبق إشكال في انعقاد الإجماع على الاختيار»[1].

وقد تحدث الجويني أيضًا عن جواز تولية العهد، وأنه ثابت بالإجماع؛ فقال: «وأصل تولية العهد ثابت قطعًا مستند إلى إجماع حملة الشريعة؛ فإن أبا بكر خليفة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما عهد إلى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وولاه الإمامة بعده، لم يبد أحد من صحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نكيرًا، ثم اعتقد كافة علماء الدين تولية العهد مسلكًا في إثبات الإمامة في حق المعهود إليه المولى، ولم ينف أحد أصلها أصلًا، وإن كان من تردد وتبلد؛ ففي صفة المولى أو المولي، فأما أصل العهد، فثابت باتفاق أهل الحل والعقد»[2].

ثم بَيَّن أن تولية العهد لأكثر من واحد على سبيل الشورى والإختيار جائز بالإجماع؛ لفعل عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وموافقة الصحابة جميعًا على ذلك؛ فقال: «وقد ذكرنا في القسم المقطوع به أن العاهد لو جعل الإمامة شورى بين محصورين صالحين للزعامة؛ فالأمر ينحصر فيه، والمستند القطعي فيه ما جرى لأمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ إذ جعل الأمر فوضى بين الستة المشهورين، فإذا اتفق ذلك من إمام، فتعيين واحد من

(١) «الغياثي»: (ص٥٧).

(٢) «المرجع السابق»: (ص١٣٤).

المذكورين إلى من جعل الإمام التعيين إليه، وإن لم يفوض التعيين إلى أحد، فإلى أهل الاختيار أن يعينوا أفضل المذكورين»[1].

(١) «الغياثي»: (ص ١٤٥).

# المبحث الرابع

## القياس ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: القياس.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالقياس في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول

## القياس

**تعريفه:**

القياس في اصطلاح الأصوليين: تسوية فرع بأصل في حكم لعلَّةٍ جامعةٍ بينهما(١).

فإذا ورد نص في الكتاب أو السنة أو الإجماع على حكم واقعة معينة، وعرفت علة هذا الحكم بطريق من طرق معرفة العلل -كما سيأتي ذكرها إن شاء الله-، ثم حدثت واقعة أخرى تحقق فيها علة الحكم؛ فإنه يُسَوَّى بين الواقعتين في الحكم بناءً على تساويهما في علته، وتسمى هذه التسوية في الحكم: القياس، وتسمى الواقعة المنصوص عليها: الأصل، وتسمى الواقعة التي لم ينص عليها: الفرع، ويسمى المعنى الذي شرع من أجله الحكم: العلة، وبذلك يظهر أركان القياس الأربعة: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة(٢).

---

(١) انظر: «مختصر التحرير شرح الكوكب المنير»، الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي، ابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، (٤/ ٦)، «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي، (٣/ ١٩٠)، «المستصفى» للغزالي: (ص٣٠٧)، «الأصول من علم الأصول»، العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ، (ص٦٨).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار: (٤/ ١١)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٩٣)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٥٢).

ومثال القياس: أنه جاء النص القرآني بتحريم الخمر لعلة هي الإسكار، فيقاس عليه النبيذ الذي يتحقق فيه العلة ويُسَوَّى بينهما في الحكم وهو التحريم، ويكون بذلك الأصل هو الخمر، والنبيذ هو الفرع، والعلة هي الإسكار، والحكم هو التحريم.

**حجيته:**

جمهور علماء المسلمين على أن القياس حجة شرعية على الأحكام العملية، وأنه في المرتبة الرابعة من الحجج الشرعية بعد القرآن والسنة والإجماع، بحيث إذا لم يوجد في الواقعة حكم بنص أو إجماع، وثبت أنها تساوي واقعة جاء النص على حكمها في علة هذا الحكم، فإنها تأخذ نفس حكمها، ويكون هذا هو حكمها الشرعي الذي يسع المكلف العمل به، مع الأخذ في الاعتبار أن القياس يفيد الظن لا القطع؛ لأنه بذل الجهد من المجتهد، والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ[(١)].

**أهميته:**

القياس من أغزر المصادر الفقهية لاستنباط الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة التي لم يرد بها نص ولا إجماع؛ فقد جاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يرشده إلى أصول القضاء فيقول: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم اعرف الأشباه والأمثال فقس الأمور عند ذلك بنظائرها، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق[(٢)]»[(٣)].

---

(١) انظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، (٧/ ١٩)، «قواطع الأدلة» للسمعاني: (٢/ ٧٢)، «إرشاد الفحول» للشوكاني: (٢/ ٩١)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٤/ ١٨٤٣)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٥٤).

(٢) «سنن الدارقطني»، كتاب «في الأقضية والأحكام»، رقم «٤٤٧١».

(٣) «المدخل الفقهي العام» للزرقا: (ص٨٠).

والقياس هو ميزان العقول؛ قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] (١).

ومعرفة القياس من أهم شروط المجتهد؛ إذ لا يمكن أن يبلغ أحد الاجتهاد بدون معرفة القياس؛ لذلك قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يستغنى أحد عن القياس(٢)»؛ فبالقياس يمكننا التوصل إلى معرفة علل الأحكام والحِكَم والمقاصد التي شرعت من أجلها هذه الأحكام من جلب مَصالح أو درء مفاسد، كما أنه من المعروف أن النصوص قليلة ومتناهية؛ والحوادث والوقائع والمستجدات كثيرة وغير متناهية، لذلك لا يتوفر لكل واقعة وحادثة جديدة حكم منصوص عليه، فليس أمام المجتهد إلا القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال في استنباط أحكام هذه الوقائع والحوادث المتجددة(٣).

لذلك قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن كان متبحرًا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة»(٤)، وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «...فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس في الشريعة شيء يخالف

(١) «التحبير شرح التحرير في أصول الفقه»، المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، (٧/ ٣١١٥).

(٢) «الفقيه والمتفقه»، البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ، (١/ ٥٠٠).

(٣) «المهذب في علم أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٤/ ١٨٠٩).

(٤) «مجموع الفتاوى»، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ، (١٩/ ٢٨٩).

القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يُعلم لهم فيه مخالف، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودًا وعدمًا»[(١)].

ولهذه الأهمية الكبرى للقياس، فقد عزمت على أن أتناوله في هذا المطلب بشيء من التفصيل -إن شاء الله-؛ لما له من فائدة عظمى في استنباط الأحكام الشرعية للوقائع والمستجدات في جميع أبواب الفقه عامةً، وفي باب السياسة الشرعية بشكل خاص.

**أركان القياس:**

أركان القياس -كما مر معنا في التعريف- أربعة؛ وهي: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة.

**فأما الأصل فهو:** ما ثبت حكمه بنفسه، ومعناه: أنه ثبت حكمه بورود النص أو الإجماع بلفظ تناوله باسمه.

**وأما الفرع فهو:** ما ثبت حكمه بغيره.

**وأما الحكم:** فما جلبته العلة، أو ما اقتضته العلة؛ من وجوب، وندب، وإباحة، وكراهة، وتحريم، وصحة، وفساد وما إلى ذلك[(٢)].

**وأما العلة فهي:** أهم الأركان؛ لأن علة القياس هي أساسه، وبحوثها هي أهم بحوث القياس؛ لذلك سنتوسع فيها قليلًا -إن شاء الله-.

---

(١) «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، (٣/ ٢٧٣).

(٢) «العدة في أصول الفقه»، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، (١/ ١٧٥).

**تعريف العلة:**

**العلة**: هي المعرف للحكم[١].أو الوصف الظاهر المنضبط الذي في بناء الحكم عليه وربطه به من شأنه أن يحقق الحكمة المقصودة من تشريع الحكم[٢].

ومعنى ذلك أنها وصف في الأصل بُني عليه حكمه، ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع؛ فالإسكار وصف في الخمر بُني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في كل نبيذ مسكر، وتسمى العلة: بالمناط، والمؤثر، والمظنة، والسبب، والمقتضي، والمستدعي، والجامع[٣].

ومما يجب التنبيه عليه: أن العلة ليست فقط مجرد أمارات وعلامات نصبها الله أدلة على الأحكام، أي أنها تجري مجرى الأسماء؛ بل هي وإن كانت أمارات فانها موجبة لمصالح ودافعة لمفاسد ليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب[٤].

**تقاسيم العلل[٥]:**

والعلل قد تكون وصفًا عارضًا؛ كالشدة في الخمر، وقد تكون وصفًا لازمًا؛ كالطعم، والنقدية، والأنوثة في ولاية النكاح، وقد تكون فعلًا للمكلف؛ كالقتل والسرقة.

---

(١) انظر: «المرجع السابق نفسه»، «التحبير شرح التحرير» للمرداوي: (٧/ ٣١٧٨).

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٦٤).

(٣) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٦٣)، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة»، الجيزاني، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ، (ص١٩٥).

(٤) «المسودة في أصول الفقه»، آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، (ص٣٨٥).

(٥) انظر: «المستصفى» للغزالي: (ص٣٣١)، «مذكرة في أصول الفقه»، الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م، (ص٣٢٩)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص١٩٥).

وقد تكون وصفًا مجردًا؛ كالكيل عند من يعلل به تحريم الربا في البر، وقد تكون مركبة من أوصاف؛ كالقتل العمد العدوان.

وقد تكون إثباتًا، وقد تكون نفيًا؛ كمن لم ينفذ تصرفه لعدم رشده.

وقد تكون العلة قاصرة؛ كالثمنية في الذهب والفضة، وقد تكون متعدية؛ كالطعم في البر.

وقد تكون حكمًا شرعيًّا؛ كبطلان بيع الخمر؛ لأنه حرم الانتفاع به؛ ولأنه نجس.

وقد تكون وصفًا غير موجود في محل الحكم، إلا أنه يترقب وجوده؛ كتحريم نكاح الأمة لعلة خوف رق الولد.

وقد تكون وصفًا تتحقق فيه المناسبة؛ كالاسكار لتحريم الخمر، وقد تكون وصفًا تحتمل فيه المناسبة؛ كما في الدوران والإيماء وقياس الشبه -كما سيأتي في الكلام على مسالك العلل إن شاء الله-، أما الوصف الطردي المحض الذي تنعدم فيه المناسبة فلا يعلل به؛ كالطول والقصر، والسواد والبياض.

وقد تكون العلة مطردة؛ بمعنى أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة، وقد تكون غير مطردة فتوجد العلة ويتخلف عنها الحكم، وقد تكون العلة عكسية فينتفي الحكم لانتفاء العلة.

**الفرق بين السبب والعلة:**

السبب: ما يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم، ومعنى ذلك أنه وصف ظاهر منضبط جعله الشارع علامة على الحكم، وربط به الحكم وجودًا وعدمًا، فيلزم من وجود السبب وجود الحكم، ويلزم من عدم السبب عدم الحكم(١).

فهو ما يتوصل به إلى الحكم ويكون طريقًا لثبوته، سواء كان دليلًا، أو علة، أو شرطًا، أو سؤالًا مثيرًا للحكم(٢).

والسبب يمكن تقسيمه إلى نوعين:

**الأول: سبب معقول المعنى:** أي مما يدرك العقل الحكمة المتحققة من بناء الحكم عليه من جلب مصلحة أو دفع مفسدة؛ كالإسكار لتحريم الخمر وحكمته حفظ العقول، والزنا لوجوب حد الزنا وحكمته حفظ الأنساب، وهذا النوع يسمى سببًا ويسمى أيضًا علة.

**الثاني: سبب غير معقول المعنى:** أي مما لا يدرك العقل الحكمة من بناء الحكم عليه وربطه به؛ كدلوك الشمس لوجوب الظهر، وشهود رمضان لوجوب صومه، وهذا النوع يسمى سببًا لا علة.

فالعلة والسبب كلاهما علامة على الحكم، وكل منهما بُني الحكم عليه ورُبط به وجودًا وعدمًا، لكن العلة معقولة المعنى، أما السبب فهو أعم من العلة؛ فقد يكون معقول المعنى؛ وقد لا يكون كذلك، وعلى ذلك فإن كل علة سبب، وليس كل سبب علة(٣).

---

(١) «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (١/ ٣٩١).

(٢) «العدة» لأبي يعلى: (١/ ١٨٢).

(٣) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٦٧)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة:

**الفرق بين الحكمة والعلة:**

والفرق بين حكمة الحكم وعلته: هو أن حكمة الحكم هي المصلحة التي قصد الشارع بتشريع الحكم تحقيقها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم دفعها أو تقليلها، فهي الباعث على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه، وأما علة الحكم فهي -كما سبق ذكره- الوصف الظاهر المنضبط الذي في بناء الحكم عليه وربطه به من شأنه أن يحقق الحكمة المقصودة من تشريع الحكم[1].

إذن فالعلة هي مظنة الحكمة؛ ولأن الحكمة أمر قد يكون خفيًّا لا يدرك بالحواس الظاهرة؛ أو غير منضبط يختلف بإختلاف الأحوال والأزمنة والأمكنة، فلم تربط الأحكام بحِكَمها ولكن ربطت بعللها؛ لأنها ظاهرة منضبطة، فقصر الصلاة الرباعية للمسافر حكمته التخفيف ودفع المشقة، والمشقة أمر غير منضبط يختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والأمكنة، فاعتبر الشارع السفر مناطًا للحكم وهو أمر ظاهر منضبط، وفي جعله مناطًا للحكم مظنة تحقيق حكمته؛ لأن الشأن في السفر أنه توجد فيه بعض المشقات، وبذلك تكون حكمة قصر الصلاة الرباعية للمسافر دفع المشقة عنه، وعلته السفر، وكذلك إباحة المعاوضات حِكمتها دفع الحرج عن الناس بسد حاجاتهم، ولكن الحاجة أمر خفي، فاعتبرت صيغة العقد مناطًا لحكمته؛ لأنها أمر ظاهر منضبط، وفي جعلها مناطًا مظنة تحقيق الحكمة؛ لأن الصيغة عنوان تراضي المتعاوضين[2].

---

(١/ ٤٠٠١).

(١) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٦٤).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٦٥).

**الفرق بين المقصد والعلة**

المقاصد: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[١].

والعلة: -كما مر معنا- هي وصف معرف للحكم، يتحقق ببناء الحكم عليها مصلحة.

وعلى ذلك فإن العلة تختلف عن المقصد في: أن العلة هي المعرف للحكم، والدالة عليه، أما المقصد هو المصلحة التي شرع الحكم من أجل تحقيقها، فبمعرفة العلة يمكن تطبيق الحكم، وبتطبيقه تتحقق مصلحة، هذه المصلحة هي المقصد من تشريع الحكم[٢]، ومثال ذلك أن العلة في تحريم الخمر الإسكار، ومقصد الشارع من التحريم مصلحة حفظ العقول[٣].

**الفرق بين الحكمة والمقصد**

مما سبق يتبين أن كلاً من الحكمة والمقصد يترتب على معرفته جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، إلا أن الفرق بينهما يكمن في أن الحكمة تعد مقصد جزئي، بمعنى أن المقصد الكلي يدخل تحته حكم متعددة، ومثال ذلك: إباحة القصر في السفر، فالمقصد الكلي: مطلق رفع الحرج، والحكمة: رفع الحرج الحاصل بتخفيف التكاليف عند حصول مشقة السفر، وبذلك تندرج جميع الحكم تحت المقاصد الكلية[٤].

---

(١) «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، الريسوني، أحمد، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، (ص٧).

(٢) «علاقة مقاصد الشريعة بالعلة والمناسبة والحكمة»، الغُنْميين، أسامة عدنان، ربابعة، بسما علي، الأردن، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ٢٠١٥م، ص(٤).

(٣) «مقاصد الشريعة» لابن عاشور: (٢/ ٣٤).

(٤) «علاقة مقاصد الشريعة بالعلة والمناسبة والحكمة»: ص(٥).

**شروط القياس:**

قد مضى الكلام عن أركان القياس الأربعة؛ الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وفيما يلي شروط كل ركن حتى يصح القياس[(١)].

**شروط الأصل:**

ألا يكون فرعًا لأصل آخر، أي: أن يكون ورد فيه نص أو إجماع، وأما ما جاء في شروط الأصل في كثير من كتب الأصول فهو عند التحقيق راجع إلى شروط حكم الأصل لا إلى شروط الأصل نفسه.

**شروط الفرع:**

الأول: أن يكون خاليًا عن نص من كتاب أو سُنَّة أو إجماع يصادم وينافي حكم القياس، فليس من شرط الفرع ألا يكون منصوصًا على حكمه؛ لأن النص على حكم الفرع لا ينافي صحة القياس والاستدلال به؛ بل يؤكده، ولكن الشرط ألا يخالف القياس حكمًا ثبت بالنص أو الإجماع.

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٤/ ١٧)، «نهاية السول شرح منهاج الوصول»، الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، (ص٣٥٥)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ١٩٤)، «المستصفى» للغزالي: (ص٣٢٤) وما بعدها، «نفائس الأصول في شرح المحصول»، القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، (ص ٧/ ٣٠٩١) وما بعدها، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٦١)، «الأصول من علم الوصول» لابن عثيمين: (ص٧٠)، «الوجيز في أصول الفقه»، زيدان، عبد الكريم، مؤسسة قرطبة، الطبعة السادسة، ١٣٩٦هـ، (ص١٩٧)، «أصول الفقه» للخضري: (ص٢٩٣)، «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله»، السلمي، عياض بن نامي، دار التدمرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، (١/ ١٤٩)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ١٩٥٩).

الثاني: أن يكون خاليًا عن معارض راجح أو مساوٍ لعلة الأصل، ويكون ذلك بثبوت وصف فيه يوجب له غير ذلك الحكم إلحاقًا بأصل آخر؛ لأنه لو لم يكن ذلك شرطًا لثبت حكم المرجوح في مقابلة الراجح، أو ثبت التحكم -أي: الميل إلى أحدهما بدون دليل- وكلاهما باطل، وذلك على رأي القائلين بجواز تخصيص العلة، وهذا الرأي هو الذي أميل إليه لأنه كما يجري التخصيص على اللفظ العام بدليل فإنه يجري أيضًا على المعنى العام -أي: العلة- بشرط أن يكون الموضع الذي خص العلة فيه من المواضع التي دلت الدلالة على تخصيص هذه العلة منها[1].

الثالث: أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الأصل؛ إما في عينها، أو في جنسها؛ فالأولى: كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر، والثانية: كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل.

**شروط حكم الأصل:**

ليس كل حكم شرعي ثبت بالنص في واقعة يصح أن يُعَدَّى بواسطة القياس إلى واقعة أخرى؛ بل تشترط في الحكم الذي يُعَدَّى إلى الفرع بالقياس شروط:

**الأول:** أن يكون حكمًا شرعيًّا عمليًّا ثبت بالنص أو الإجماع، ومعنى عمليًّا: أنه ليس من الأحكام الاعتقادية، والجمهور على عدم جواز القياس على ما ثبت بالقياس، وأكثر الحنابلة على جوازه، والذي أميل إليه في ذلك هو: جوازه في قياس العلة؛ لأنه كاشف عن الحكم ليس مثبتًا له، وعدم جوازه في قياس الشبه؛ لأن ذلك

(١) انظر: «العدة» لأبي يعلى: (٤/ ١٣٩١)، «المهذب» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢١٦٥).

يؤدي إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع وبالرابع خامس فقد ينتهي الأخير إلى حد لا يشبه الأول[1].

**الثاني:** أن يكون حكم الأصل حكمًا ثابتًا مستمرًّا؛ كأن لم يتطاوله النسخ مثلًا.

**الثالث:** ألا يكون حكم الأصل معدولًا به عن سنن القياس؛ بأن يكون مما لا يعقل معناه؛ كأعداد الركعات، أو أن يكون شُرع ابتداءً ولا نظير له؛ كالمسح على الخفين، أو أن يكون حكم الأصل خاصًّا به؛ كالأحكام التي دل الدليل على أنها مختصة بالرسول ﷺ، فالأول لا يدرك علته، والثاني والثالث فعلتهما لا تُعَدَّى، وبغير علة متعدية لا يمكن أن يتحقق القياس؛ فهي أساسه وأحد أركانه.

**الرابع:** أن يكون الحكم في الفرع مماثلًا لحكم الأصل في عينه أو جنسه؛ فالأول: مثل قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص في النفس بجامع القتل العمد العدوان، والثاني: مثل قياس ثبوت ولاية النكاح على الثيب الصغيرة بالقياس على إثبات الولاية في مالها بجامع الصغر، فالحكم في الفرع هنا مماثلٌ لحكم الأصل في جنس الولاية لا عينها.

**الخامس:** أن يكون حكم الأصل معللًا بعلة معينة توصل إليها بطريق من طرق معرفة العلل -كما سيأتي في الكلام على مسالك العلة-.

**ومن العلماء من أضاف لشروط حكم الأصل الشروط التالية:**

- ألا يكون دليل حكم الأصل متناولًا بعمومه حكم الفرع، والذي أميل إليه أنه ليس بشرط؛ حيث إنه لا يمنع وجود النص من صحة القياس؛ بل يؤكده، إلا إذا

---

(١) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار: (ص ٤/ ٢٥)، «المستصفى» للغزالي: (ص٣٢٤)، «المسودة» لآل تيمية: (ص٣٩٦)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ١٩٩١).

خالف القياس حكمًا ثبت بالنص أو الإجماع؛ فلا يصح القياس بذلك كما مر معنا في شروط الفرع.

- ألا يكون حكم الفرع متقدمًا على حكم الأصل، والذي يترجح لي هو جواز قياس المتقدم على المتأخر؛ لأن القياس مظهر للحكم الشرعي وكاشف عنه وليس مثبتًا له؛ لذلك لا يكون لتقديم حكم الفرع على حكم الأصل تأثير في صحة القياس[١].

**شروط العلة:**

**الأول:** أن تكون وصفًا ظاهرًا، أي: يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة؛ لأن العلة هي الوصف المعرف للحكم، فلا تكون علة ثبوت النسب هي حصول نطفة الزوج في رحم زوجته؛ بل مظنته الظاهرة وهي عقد الزواج الصحيح، ولا تكون علة نقل الملكية في البديلين هي تراضي المتبايعين؛ بل مظنته الظاهرة وهي الإيجاب والقبول.

**الثاني:** أن تكون وصفا منضبطا، أي أن تكون وصف له حقيقة معينة محدودة لا يختلف بإختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة، وبذلك يمكن التحقق من وجودها في الفرع.

**الثالث:** أن تكون متعدية، ومعنى ذلك: ألا تكون وصفا قاصرا على الأصل، بل يمكن تحققه في غيره -أي الفرع- فيأخذ مثل حكمه.

**الرابع:** ألا تكون مخالفة للنص أو الإجماع.

---

(١) التحبير شرح التحرير للمرداوي: ٧/ ٣١٢٢.

**الخامس:** ألا تكون معارضة بعلة أخرى تقتضي نقيض حكمها.

**السادس:** ألا ترجع العلة المستنبطة على حكم الأصل بالإبطال؛ وذلك كتعليل وجوب الشاة زكاة عن أربعين شاة بدفع حاجة الفقراء، لما فيه من رفع وجوب الشاة على التعيين، لإمكانية دفع حاجة الفقراء ببذل القيمة.

**السابع:** أن تكون وصفًا مناسبًا، ومعنى مناسبته: أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم المقصودة من تشريعه من جلب مصلحة، أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليلها، وقد اختلف العلماء في ذلك على رأيين؛ أنه شرط، أو أنه ليس بشرط، والذي يترجح لي: أنه شرط؛ على أن المناسبة قد تأتي في الوصف متحققة، وقد تأتي محتملة؛ فالأولى: كالإسكار لتحريم الخمر؛ لاشتماله على حكمة مناسبة وهى حفظ العقل، والثانية: كما في الدوران والإيماء وقياس الشبه؛ لأن احتمال المناسبة في الوصف يفيد غلبة الظن بأنه علة، والعمل بغلبة الظن واجب، أما الوصف الطردي المحض الذي تنعدم فيه المناسبة فلا يعلل به؛ كالطول والقصر، والسواد والبياض.

**الثامن:** أن تكون دائرة مع الحكم وجودًا وعدمًا؛ ومعنى ذلك: أن تكون مطردة وعكسية، ولكن ذلك- في نظري- لا يكون على إطلاقه؛ حيث أنه قد يوجد مانع يوجب انتفاء هذا الشرط في العلة، ومع ذلك لا يخرجها عن كونها علة صحيحة، وقد يتحقق ذلك في الاطراد كما يتحقق في الانعكاس، كما يلي:

**في الاطراد:** أن يرد الدليل الشرعي على وجود مانع يوجب تخلف الحكم عن العلة في بعض المواضع؛ فيكون هذا المانع دليلًا على تخصيص العلة.

**في الانعكاس:** أن يكون لجنس الحكم أكثر من علة، وبذلك فلا يلزم من

انتفاء إحداهن أن ينتفي الحكم، أما إذا كان لجنس الحكم علة واحدة فقط فلابد أن تنعكس؛ أي: ينتفي الحكم بانتفائها، فجنس التكليف له علة واحدة وهي البلوغ والعقل، فإن انتفت هذه العلة وجب انتفاء التكليف، أما جنس إباحة الدم فله أكثر من علة؛ كالردة، أو الزنا مع الإحصان، أو القتل العمد العدوان، فإذا انتفت إحداهن فلا يلزم منه انتفاء الحكم، إلا إذا انتفت جميع العلل الأخرى.

**مسالك العلة**

المراد بمسالك العلة: الطرق التي يُتوصل بها إلى معرفتها؛ وهي كالتالي(١):

المسلك الأول: النص.

المسلك الثاني: الإجماع.

المسلك الثالث: المناسبة والإخالة.

المسلك الرابع: السَّبر والتقسيم.

المسلك الخامس: الدوران.

المسلك السادس: الوصف الشبهي «الشبه».

---

(١) انظر: «العدة» لأبي يعلى: (٥/ ١٤٢٤)، «المسودة» لآل تيمية: (ص٤٣٧)، «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١١٥)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٣١١)، «المستصفى» للغزالي: (ص٣٠٨)، «قواطع الأدلة في الأصول»، السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، (٢/ ١٣٠)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٥١)، «نفائس الأصول» للقرافي: (٧/ ٣٢٢٥)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٢٥)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٥).

**المسلك الأول: النص**

وهو أن يدل نص الكتاب أو السنة على أن علة الحكم هو وصفٌ ما؛ وبذلك يكون هذا الوصف هو العلة، ويسمى حينها بالعلة المنصوص عليها.

وينقسم النص من حيث دلالته على العلة إلى ثلاثة أقسام: صريح، وظاهر، وإيماء وتنبيه.

القسم الأول: الصريح؛ وهو أن يرد فيه لفظ التعليل ولا يحتمل غيره؛ مثل أن يرد في النص لعلة كذا، أو لسبب كذا، أو لأجل كذا، أو من أجل كذا، أو كي لا يكون كذا؛ كقوله تعالى في تعليله بعثه الرسل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله في إيجاب أخذ خمس الفيء للفقراء والمساكين: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ [الحشر: ٧]، وقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «**إنما جعل الاستئذان من أجل البصر**»(١) و«**إنما نهيتكم لأجل الدافة**»(٢).

القسم الثاني: الظاهر؛ وهو أن يرد فيه لفظ التعليل ويحتمل غير العلية احتمالًا مرجوحًا؛ مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وقوله: ﴿فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتۡ لَهُمۡ﴾ [النساء: ١٦٠]، وقوله: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقول الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ في طهارة سؤر الهرة: «**إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»(٣)، وإنما سُمي هذا القسم بالظاهر؛ لأن فيه الألفاظ

(١) أخرجه البخاري، حديث رقم (٦٢٤١).

(٢) أخرجه مسلم، حديث رقم (١٩٧١).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب «الطهارة»، باب «سؤر الهرة»، حديث رقم (٧٥).

الدالة على العلية في النصوص، وهي: اللام، والباء، والفاء، وإنها كما تستعمل في التعليل فهي أيضًا تستعمل في غيره، لكن التعليل هو الظاهر من معانيها في هذه النصوص، ومثال استعمال لام التعليل في غيره: قوله تعالى:﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]؛ لأن استخدام لام التعليل هنا ليس على حقيقته، بل هو مجاز؛ حيث أن الدلوك لا يصلح أن يكون علة، فيكون المعنى المراد: «صل عنده»؛ فيكون ورورد لام التعليل هنا ليس للتعليل وإنما للتوقيت.

القسم الثالث: الإيماء والتنبيه؛ وهو ألا يرد فيه لفظ التعليل ولكن يفهم التعليل منه من السياق أو من القرائن اللفظية الأخرى؛ مثل الدلالة المستفادة من ترتيب الحكم على الوصف واقترانه به، بحيث يتبادر من هذا الاقتران فهم عِلِّية الوصف للحكم، وإلا لم يكن للاقتران وجه، والشارع منزه عن الحشو الذي لا فائدة فيه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، وكذلك قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»[(١)]، و«**من بدل دينه فاقتلوه**»[(٢)].

ومن ذلك أن يجيب عن المسألة بذكر نظيرها؛ كقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ: «**أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه**»[(٣)]، وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم؛ كقول الله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فكل ذلك يفهم منه التعليل، وإلا لما كان لذكره معنى.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، حديث رقم (١٤٨٣٩)، صححه الألباني في إرواء الغليل: حديث رقم (١٥٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، حديث رقم (٣٠١٧).

(٣) أخرجه: مسلم، حديث رقم (١٥٦).

**المسلك الثاني: الإجماع**

أن يتفق مجتهدو عصر من العصور على أن وصفًا ما هو علة لحكم الأصل؛ فبذلك تكون هذه العلة قد ثبتت بالإجماع؛ كإجماعهم في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا يقضي القاضي وهو غضبان**»[١] على أن علته هي شغل القلب.

**المسلك الثالث: تنقيح المناط**

التنقيح في اللغة: التخليص والتهذيب، والمناط: مفعل من ناط نياطًا أي: علق، والمراد هو تهذيب ما نيط به الحكم وبني عليه وهو علته[٢].

فتنقيح المناط: الاجتهاد في تحصيل المناط الذي ربط به الشارع الحكم، بإبقاء من الأوصاف ما يصلح وإلغاء بالدليل ما لا يصلح [٣].

ومعنى ذلك: أن ينص الشارع على عدد من الأصاف دون أن يُعَيِّن وصفًا بعينه علة، فيقوم المجتهد بالبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويلغي بالدليل ما لا يصلح أن يكون علة منها، ويُبقي ما هو علة وهاديه في الإلغاء والإبقاء هو تحقق شروط العلة [٤].

---

(١) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى»، حديث رقم (٥٩٢٣).

(٢) انظر: «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٥١)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٨).

(٣) انظر: «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٣٣٣)، «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٣١).

(٤) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٨)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٨٥).

ومثاله: ما ورد في السنة من إيجاب الكفارة على الأعرابي حيث أفطر في نهار رمضان بالوقاع مع أهله، فالمجتهد يستبعد أن تكون العلة كونه أعرابيًّا أو كون الموطوءة زوجته، ويُبقي الوقاع عمدًا؛ فهو علة الحكم وسبب إيجاب الكفارة (١).

**المسلك الرابع: المناسبة والإخالة**

وهي أن يرد الأصل بوصف مناسب للحكم، فيعلم بوجود تلك المناسبة أن ذلك الوصف هو علة الحكم؛ كالإسكار للتحريم، والقتل العمد العدوان للقصاص.

والمناسب هو عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحكم من حصول مصلحة أو دفع مفسدة (٢).

**تقسيم المناسب:**

**التقسيم الأول: من حيث نوع المصلحة المتحققة بترتب الحكم عليه:**

ينقسم المناسب من حيث نوع المصلحة المتحققة من ترتب الحكم عليه إلى:

**أولًا: ضروري**: وهو ما كانت مصلحته في محل الضرورة؛ وهي المقاصد الخمسة التي اتفق أهل الملل على حفظها؛ وهي: الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال.

**ثانيًا: حاجي**: وهو ما كانت مصلحته في محل الحاجة؛ كالبيع والإجارة.

**ثالثًا: تحسيني**: وهو ما كانت مصلحته مستحسنة في العادات؛ كتحريم القاذورات، وحث الناس على مكارم الأخلاق.

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي: (ص٢٨٢)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٨).

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٧٠)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٣٦٩)، «المهذب في أصول» الفقه لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٥٥).

**التقسيم الثاني: من حيث اعتبار الشارع للمناسب:**

ومن ناحية اعتبار الشارع للمناسب وترتيب الحكم على وفقه، اختلف الأصوليون في تقسيم المناسب إلى تقسيمات عدة، بل واختلفوا في تعريف كل قسم؛ فمنهم مَنْ قَسَّم المناسب إلى مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل، ومُلغى، وهم أكثر الشافعية وغيرهم، ومنهم من قسمه إلى مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل، ثم قسموا المرسل إلى مرسل ملائم، ومرسل غريب، ومرسل مُلغى، وهم أكثر الحنابلة، وتبعهم فيه بعض من علماء المذاهب الأخرى[1].

**أولاً: المناسب المؤثر:** هو الوصف المناسب الذي رتب الشارع حكمًا على وفقه، وثبت بالنص أو بالإجماع اعتبار عين هذا الوصف علة لعين الحكم الذي رتب على وفقه؛ وذلك كاعتبار مس الذكر علة للوضوء؛ كما ورد في الحديث الشريف «من مس ذكره فليتوضأ»[2]، واعتبار الصغر علة للولاية على المال بالإجماع، وسمي بالمؤثر؛ لظهور تأثير عين الوصف في عين الحكم، وقد اتفق على صحة التعليل به وبناء القياس عليه.

ثانيًا: المناسب الملائم: هو الوصف المناسب الذي رتب الشارع حكمًا على وفقه، ولم يثبت بالنص ولا بالإجماع اعتبار عين هذا الوصف علة لعين

---

(١) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٧٣)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٠١)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧١)، «المستصفى» للغزالي: (ص٣١٢)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٥٨)، «نفائس الأصول» للقرافي: (٧/ ٣٢٦٨)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٨٢).

(٢) أخرجه أبو داود (١٨١)، وابن ماجه (٤٧٩)، والترمذي (٨٢)، والنسائي (٤٤٧)، وأحمد (٢٧٢٩٥)، وصححه الألباني.

الحكم الذي رتب على وفقه، ولكن ثبت بالنص أو بالإجماع اعتبار عين هذا الوصف علة لجنس الحكم، أو اعتبار جنس الوصف علة لعين الحكم، أو اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم، فمتى كان الوصف المناسب معتبرًا بنوع من هذه الأنواع الثلاثة كان موافقًا تصرفات الشارع في تشريعه وتعليله؛ ولهذا يسمى بالملائم أي الموافق تصرفات الشارع، وقد اتفق على صحة التعليل به وبناء القياس عليه.

مثال الملائم الذي اعتبر الشارع عينه في جنس الحكم: الصغر لثبوت الولاية على النكاح؛ حيث ورد النص بثبوت ولاية الأب في تزويج ابنته البكر الصغيرة، فذلك يعني أن الحكم -وهو ولاية الأب- قد رُتب على وفق البكارة والصغر، وقد ثبت بالإجماع اعتبار الصغر علة للولاية على المال، والولاية على المال والولاية على النكاح من جنس واحد وهو جنس الولاية؛ لذلك فإن الصغر بالنسبة للولاية على النكاح هو مِنْ قَبيل اعتبار عين الوصف في جنس الحكم.

مثال الملائم الذي اعتبر الشارع جنسه في عين الحكم: المطر لإباحة الجمع بين الصلاتين في وقت واحد؛ وذلك لأنه ورد النص بإباحة الجمع حال المطر، ولم يرد اعتبار عين المطر علة لإباحة الجمع، لكن اعتبر وصفًا آخر من جنسه -وهو السفر- علة لإباحة الجمع بين الصلاتين؛ لأن كلًّا من السفر والمطر مظنة للمشقة والحرج؛ لذا فالمطر بالنسبة للجمع بين الصلاتين هو مِنْ قَبيل اعتبار جنس الوصف في عين الحكم.

مثال الملائم الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم: مثل أن عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أقام الشرب مقام القذف إقامة لمظنة الشيء مقامه؛ حيث قال: إذا شرب هذى وإذا هذى افترى؛ قياسًا على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء في التحريم، فهذا مناسب قد

ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم؛ إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع كتحريم الزنا؛ لذلك فإن الشرب لما كان داعيًا إلى القذف فقد أوجب فيه حد القذف؛ فكان هذا ملائمًا لجنس تصرفات الشرع.

ثالثًا: المناسب الغريب: هو الوصف المناسب الذي رتب الشارع حكمًا على وفقه، ولم يثبت بالنص أو بالإجماع اعتبار عين هذا الوصف ولا جنسه علة لعين الحكم أو جنسه، أي: أنه لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع؛ وذلك كمنع القاتل من الميراث؛ لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده، فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع؛ لأنه لم ير أن الشرع التفت إلى جنسه في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة.

رابعًا: المناسب المرسل: هو الوصف الذي لم يرتب الشارع حكمًا على وفقه، فهو مناسب أي: يحقق مصلحة، ولكنه مرسل أي: مطلق عن اعتبار الشارع له، فلم يترتب حكمًا عليه، ولم يرد به نص ولا إجماع؛ ولذلك يسمى في اصطلاح الأصوليين «المصلحة المرسلة»، ومثاله: جمع القرآن، وتشريع وضع الخراج على الأرض الزراعية، وضرب النقود، وقد اختلف العلماء في تشريع الأحكام بناءً عليه، وسيأتي بحثه مفصلًا -إن شاء الله- في مبحث المصالح المرسلة.

خامسًا: المناسب الملغى: وهو الوصف الذي يتوهم أن في بناء الحكم عليه تحقيق مصلحة، ولم يرتب الشارع حكما على وفقه ودل الشارع بأي دليل على إلغاء اعتباره. ومثاله: ما فعله بعض فقهاء الأندلس حينما أفتى ملكاً قد كان جامع في نهار رمضان

بأن عليه كفارة وهي: صيام شهرين متتابعين، حيث توهم في ذلك مصلحة وهي منع هذا الملك من الجماع في نهار رمضان لقدرته على المال وصعوبة الصوم عليه فيكون ذلك رادعًا له، ولكن هذه المصلحة المتوهمة قد خالفت نصًا وهو حديث الأعرابي[١] الذي رتب الكفارة كما يلي: عتق الرقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يجد فإطعام ستين مسكين. لذلك اتفق العلماء على أن هذه مصلحة ملغية ولا يجب العمل بها[٢].

**المسلك الخامس: السَّبر والتقسيم**

السبر في اللغة هو الاختبار، والتقسيم يراد به حصر أوصاف المحل، فالسبر والتقسيم هو: حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح بدليل؛ فيتعين أن يكون الباقي علة[٣].

ومعنى هذا أن المجتهد يحصر الأوصاف التي توجد في واقعة الحكم، ويختبرها وصفًا وصفًا على ضوء الشروط الواجب توافرها في العلة، فيستبعد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون علة، ويستبقي ما يصلح، وبهذا الاستبعاد والاستبقاء يتوصل إلى الوصف الذي يصلح أن يكون علة الحكم[٤].

---

(١) أخرجه مسلم، حديث رقم (٨١-٨٤).

(٢) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٨٠)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٠١)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٥)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٦٠).

(٣) انظر: «مذكرة الشنقيطي»: (ص٣٠٨)، «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٤٢)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٣٥١)، «المستصفى» للغزالي: (ص٣١١)، «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع»، العطار، حسن بن محمد بن محمود، دار الكتب العلمية، (٢/ ٣١٣).

(٤) أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: ص٧٧.

**ويصح هذا المسلك بثلاثة أمور[١]:**

الأول: أن يكون الحكم معللًا لا تعبديًّا.

الثاني: أن يكون التقسيم حاصرًا لجميع ما يعلل به، سواء بموافقة الخصم، أو عدم إبداء وصفٍ زائدٍ.

الثالث: أن يكون إبطال الأوصاف التي لا تصلح علة بالدليل.

ومثال ذلك: أنه ورد النص بتحريم ربا الفضل والنسيئة في مبادلة الشعير؛ لذا فإن علة هذا الحكم إما كون الشعير مكيلًا أي: يضبط قدره بالكيل، وإما كونه طعامًا، وإما كونه قوتًا أي: مما يقتات به ويدخر؛ لكن كونه طعامًا لا يصلح علة؛ لأن التحريم ثابت في الذهب بالذهب وليس الذهب طعامًا، وكونه قوتًا لا يصلح أيضًا؛ لأن التحريم ثابت في الملح بالملح، وليس قوتًا؛ فيتعين أن تكون العلة كونه مكيلًا[٢].

وكذلك ورد النص بتحريم شرب الخمر؛ فالعلة إما كونه من العنب، وإما كونه سائلًا، وإما كونه مسكرًا، فالوصف الأول قاصر، والثاني طردي غير مناسب؛ فيتعين الوصف الثالث علة[٣].

---

(١) انظر: «مذكرة الشنقيطي»: ٣٠٨، «المستصفى» للغزالي: ص٣١١.

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٧).

(٣) «المرجع السابق نفسه».

**المسلك السادس: الدوران**

الدوران في الاصطلاح هو: ترتب الحكم على الوصف وجودًا وعدمًا[١].

ومعنى ذلك أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه؛ فيسمى ذلك الوصف حينئذ مدارًا والحكم دائرًا[٢].

ومثاله: إما في محل واحد؛ كالإسكار في العصير؛ فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار كان حلالًا، فلما حدث الإسكار حرم، فلما زال الإسكار وصار خَلًّا صار حلالًا؛ فدار التحريم مع الإسكار وجودًا وعدمًا.

وإما في محلين؛ كالطعم مع تحريم الربا؛ فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربويًّا، ولما لم يوجد في الحرير -مثلًا- لم يكن ربويًّا؛ فدار جريان الربا مع الطعم، وهذا المثال إنما يجري على قول من يقول: إن علة الربا الطعم[٣].

قال الطوفي: «لكن الدوران في صورة أقوى منه في صورتين على ما هو مدرك ضرورة أو نظرًا ظاهرًا»[٤].

ويطلق على هذا المسلك أيضًا: «الطرد والعكس»، و «الدوران الوجودي والعدمي»، وهو حجة عند الجمهور بشرطين:

---

(١) انظر: «شرح تنقيح الفصول»، القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ، ٨/ ٣٣٣٤، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٣٧)، «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٩٢).

(٢) «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٣٧).

(٣) انظر: «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٣٨)، «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٩٢).

(٤) «شرح مختصر الروضة»، الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، (٣/ ٤١٣).

الأول: ألا يقوم على الوصف دليل يقدح في كونه علة[١].

الثاني: وجود المناسبة في الوصف أو احتمالها؛ فالوصف الطردي المحض ليس علة قطعًا.

وإليه الإشارة بقول صاحب المراقي معرفًا للدوران[٢]:

**أن يوجد الحكم لدى وجود وصف وينتفي لدى الفقود**
**والوصف ذو تناسب أو احتمل له وإلا فعن القصد اعتزل**
**وهو عند الأكثرين سند في صورة أو صورتين يوجد**

أما إذا وجد الحكم عند وجود الوصف ولم ينعدم عند عدمه؛ فيسمى بالدوران الوجودي أو الطرد، وكذلك إذا انعدم الحكم عند عدم الوصف ولم يوجد عند وجوده فيسمى بالدوران العدمي أو العكس وليس أحد منهما لوحده بحجة[٣].

**المسلك السابع: الشبه أو الوصف الشبهي**

الوصف الشبهي: هو الوصف الذي لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، فهو دون المناسب وفوق الطرد؛ فلذلك سمي شبهًا لشبهه لكل منهما[٤].

(١) انظر: «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢١٤١)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: (٨/ ٣٣٣٩).

(٢) انظر: «مذكرة الشنقيطي»: (ص٣٠٠)، «نشر البنود على مراقي السعود»، الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي، المغرب، مطبعة فضالة، (٢/ ٢٠١).

(٣) انظر: «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٨٩)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٤٨).

(٤) انظر: «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٢٥)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٩٧).

فالوصف الشبهي -أو الشبه- أشبه الوصف الطردي من جهة أنه غير مناسب، أي: لا يدرك العقل المصلحة المترتبة على بناء الحكم عليه، وأشبه الوصف المناسب من جهة التفات الشارع إليه في بعض الأحيان، فهو بذلك يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة؛ فهو في مرتبة تعتبر دون مرتبة المناسب، وفوق مرتبة الطردي، وفيه شبه منهما[١].

والوصف الشبهي يعتبر طريقًا من طرق ثبوت العلة، فهو حُجَّة -على الراجح- وهذا الذي أميل إليه؛ لأنه لما وجد التفات الشارع إليه في بعض الأحيان عُلم أنه يفيد ظن العِلِّية، أي: أنه مظنة المصلحة وقالبها الذي يتضمنها -على حد تعبير الغزالي- فيجب العمل به؛ لقيام الأدلة على أن العمل بالظن واجب[٢].

ومع ذلك؛ فقد أجمع العلماء على أنه لا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة[٣].

والشبه نوعان أقواهما الشبه في الحكم، ثم الشبه في الصفة، وأمثلة كل منهما كما يلي[٤]:

---

(١) انظر: «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٢٢)، «مذكرة الشنقيطي»: (ص٣٢٠)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٩٨).

(٢) انظر: «المستصفى»: (ص٣١٧)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٩٢)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٠٩٩).

(٣) «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٩٢٤٣).

(٤) انظر: «قواطع الأدلة» للسمعاني: (٢/ ١٦٦)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٧/ ٣٤٢٧)، «مذكرة الشنقيطي»: (ص٣١٧).

الأول: الشبه في الحكم: كقول أبي حنيفة: مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم، والجامع أن كلًّا منهما مسح فلا يستحب فيه التكرار؛ وكقول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مسألة النية للوضوء قياسًا على التيمم: «طهارتان فكيف يفترقان؟!»، وكذلك من أمثلته عند الشافعية: استحباب الترتيب في الوضوء قياسًا على الصلاة بجامع المشابهة في الحكم الذي هو البطلان بالحدث، ولا تعلق له بالترتيب، وإنما هو مجرد شبه.

الثاني: الشبه في الصفة: كقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم عند الحنفية، وذلك بصورة الشبه؛ كقول القائل: ذو حافر أهلي.

ومما ينبغي التنبيه عليه: أنه هناك ما يسمى بغلبة الأشباه أو قياس الأشباه، وهو: تردد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف أكثر فيلحق به، وقد اختلف الأصوليون فيها اختلافًا كبيرًا؛ هل هو داخل في قياس الشبه، أم هو من قياس العلة الخفي؟[1].

**والذي يترجح لي في هذه المسألة هو التفصيل الآتي:**

إن كانت الأوصاف المشتركة بين الفرع وبين كل من الأصلين أوصافًا مناسبة للحكم؛ فإن هذا القياس يدخل في قياس العلة الخفي؛ فهو قياس علة لوجود

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي: (ص٣٢٣)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٩٤)، «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٨٧)، «مذكرة الشنقيطي»: (ص٣٢١)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢١٠٤).

الأوصاف المناسبة، وخفي: لأنه غير متبادر إلى الذهن، بل يلزم الترجيح بين هذه الأوصاف لمعرفة الوصف الراجح الذي سينبني الحكم عليه.

أما إن كانت هذه الأوصاف غير مناسبة للحكم ولكن عُلم التفات الشارع إليها في بعض الأحيان، أي: أنها في مرتبة بين الأوصاف المناسبة والأوصاف الطردية المحضة، فإن القياس المبني على هذه الأوصاف يكون مِنْ قَبيل قياس الشبه، ويلحق الفرع حينها بالأصل الذي هو أكثر شبهًا له في الأوصاف.

ومثال الأول: كالعبد إذا قُتل خطأً هل يلزم فيه الدية أم القيمة؟ فمن حيث كونه إنسانًا يثاب ويعاقب، وينكح ويطلق، ونحو ذلك؛ فهو يشبه الحر؛ فيلزم فيه الدية، ومن حيث كونه قيمة يباع ويوهب ويورث ونحو ذلك؛ فهو كالمال المتقوم؛ مثل الفرس وغيره؛ فيلزم فيه دفع قيمته وليس الدية، فالملاحظ في العبد المقتول خطأً أنه اجتمع فيه مناطان مناسبان متعارضان، وبالموازنة: نجد أن مشابهته للحر أرجح؛ وعلى ذلك فلا يزاد في قيمته على دية الحر[(١)].

ومثال الثاني: كالمذي هل هو نجس أم طاهر؟ فمن حيث أنه خارج من الفرج لا يخلق منه الولد، ولا يجب به الغسل، أشبه البول؛ فهو نجس، ومن حيث أنه خارج تحلله الشهوة ويخرج أمامها، أشبه المني؛ فهو طاهر، فهذه الأوصاف المتعارضة هنا ليس فيها وصف مناسب للحكم، وإنما كل وصف منها هو مجرد شبه - وصف شبهي - ولما كان المذي أكثر شبهًا للبول في الأوصاف حكم بنجاسته[(٢)].

---

(١) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٨٨)، «الإحكام» للآمدي: (٣/ ٢٩٤)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢١٠٣).

(٢) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ١٨٨)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢١٠٤).

**مراتب الأقيسة:**

**يقول الغزالي** رَحِمَهُ ٱللَّهُ **في معرض كلامه عن منازل الأقيسة:**

«وأدناها الطرد الذي ينبغي أن ينكره كل قائل بالقياس، وأعلاها ما في معنى الأصل الذي ينبغي أن يقر به كل منكر للقياس، وبيانه أن القياس أربعة أنواع: المؤثر؛ ثم المناسب، ثم الشبه، ثم الطرد»(١).

والمؤثر عند الغزالي مايشمل المؤثر والملائم، كما أن المناسب عنده ما يشمل الغريب والمرسل.

**وعلى ذلك يمكننا بيان مراتب القياس على النحو التالي:**

**أولاً: القياس الجلي**: وهو المؤثر الذي ثبتت علته بنص، أو إجماع، أو كان مقطوعًا فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، وهو الذي يطلق عليه «في معني الأصل».

**ثانيًا: القياس الخفي**: وهو ما ثبتت علته باستنباط، وهو على الترتيب من أعلى إلى أسفل: الملائم، ثم الغريب، ثم المرسل، ثم الشبه، وهو أضعفها.

أما الطرد المحض؛ فهو تحكم وقياس غير مقبول؛ ولذلك قال السمعاني: «قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم»(٢).

وهذه الأقيسة تختلف باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها، وعين الحكم وجنسه، كما مر معنا عند الكلام على المناسب وتقسيماته، كما أن للجنسية أيضًا مراتب، وفي ذلك يقول الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

---

(١) «المستصفى» للغزالي: (ص٣٢٠).

(٢) «قواطع الأدلة» للسمعاني: (٢/ ١٦٨).

«ثم للجنسية أيضًا مراتب بعضها أعم من بعض، وبعضها أخص وإلى العين أقرب، فإن أعم أوصاف الأحكام كونه حكمًا تنقسم إلى تحريم وإيجاب وندب وكراهة، والواجب -مثلًا- ينقسم إلى عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة، والصلاة تنقسم إلى فرض ونفل، وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة، وما ظهر تأثيره في الصلاة أخص مما ظهر تأثيره في العبادة، وما ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر في جنس الواجبات، وما ظهر في جنس الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام، وكذلك في جانب المعنى أعم أوصافه أن يكون وصفًا تناط الأحكام بجنسه حتى يدخل فيه الأشباه، وأخص منه كونه مصلحة حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة؛ كالردع والزجر، أو معنى سد الحاجات أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن المسكرات، فليس كل جنس على مرتبة واحدة؛ فالأشباه أضعفها؛ لأنها لا تعتضد بالعادة المألوفة إلا من حيث إنه من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها؛ وأقواها المؤثر الذي ظهر أثر عينه في عين الحكم، فإن قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية التزويج ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال؛ فإن الصغر إن أثر في ولاية المال فولاية البضع جنس آخر، فإذا ظهر أثره في حق الابن الصغير في نفس ولاية النكاح ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال، فقد عرفت بهذا أن الظن ليس يتحرك، والنفس ليست تميل إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى، أو جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه، وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر؛ فلأجل ذلك تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على الأسفل، والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية، ولكل مسألة ذوق مفرد

ينظر فيه المجتهد، ومن حاول حصر هذه الأجناس في عدد وضبط؛ فقد كلف نفسه شططًا لا تتسع له قوة البشر، وما ذكرناه هو النهاية في الإشارة إلى الأجناس ومراتبها، وفيه مقنع وكفاية»[١].

**الاجتهاد في العلة:**

**الاجتهاد في العِلَّة ينحصر في ثلاثة أنواع**[٢]:

**الأول**: تحقيق المناط: وهو تحقق وجود العلة في الفرع كما تحققت في الأصل؛ ومثاله: تحقق وجود الإسكار في النبيذ كما تحقق في الخمر.

الثاني: تنقيح المناط: تعيين العلة التي نص الشارع عليها نصًّا غير صريحٍ وتهذيبها مما اقترن بها، ومما لا دخل له بالعِلِّية؛ ومثاله: قول النبي للأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان عمدًا بأن يُكَفّر؛ فقد دل النص بالإيماء -لا صراحة- على أن علة إيجاب التكفير على الأعرابي ما وقع منه مع أهله عمدًا في نهار رمضان، وقلنا: إيماءً لا صراحة؛ لأن النص ورد فيه أيضًا أوصاف أخرى لا مدخل لها في العِلِّية مثل كونه أعرابيًّا، وكونه واقع خصوص زوجته، وكونه واقع في نهار رمضان من تلك السنة بعينها.

الثالث: تخريج المناط: تعيين العلة من أوصاف غير مذكورة في نص الحكم؛ ومثاله: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير**

---

(١) «المستصفى» للغزالي: (ص١٢٣).

(٢) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ٢٠٢)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٨)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٥/ ٢٨٣).

**بالشعير، والتمر بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ»**[1]، فينظر المجتهد في الأوصاف التي لم ترد في الحديث؛ مثل: الطعم، والقوت، والجنس، والمالية، ويختار منها أصلحها؛ لأن تكون علة الحكم، وهذا مما تختلف فيه أنظار المجتهدين.

(١) أخرجه مسلم في «كتاب المساقاة»، «باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا»، رقم (١٥٨٧).

## المطلب الثاني
## منهج الجويني في الاستدلال بالقياس في السياسة الشرعية

القياس هو الأصل الرابع من أصول الفقه عند إمام الحرمين، وهو ليس أصلًا قائمًا بذاته عنده، لكنه داخل في مسالك الاستنباط؛ إذ قال: «فأصول الفقه أدلته كما صدرنا الكتاب به، وما يحال عليه أحكام الشرع، وتعتقد مرتبطًا لها ثلاثة أقسام نطق الشارع، والإجماع الحاصل من حملة الشريعة وهم علماؤها، ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع وهو القياس»[1].

ويبين الجويني أهمية القياس في الفقه الإسلامي و«عظم خطره، واشتداد مسيس الحاجة إليه»[2]، فيقول: «القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواترًا فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعًا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها.

(١) انظر: «البرهان» للجويني: (١/ ٢١٤)، «فقه إمام الحرمين»: (ص٢٥١).

(٢) «البرهان» للجويني: (٢/ ٣).

والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال؛ فهو إذًا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاءً وخفاءً، وعرف مجاريها ومواقعها؛ فقد احتوى على مجامع الفقه»(١).

كما يبين في موضع آخر أنه لا يعتبر منكري القياس من علماء الشريعة؛ إذ يرد على من قال: «كيف يكون إجماع القياسين حجة وقد أنكر القياس طوائف من العلماء؟»(٢)، فيقول: «الذي ذهب إليه ذوو التحقيق أنَّا لا نَعُدُّ منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة؛ فإنهم مباهتون أولًا على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواترًا، ومن لم يزعه التواتر ولم يحتفل بمخالفته؛ لم يوثق بقوله ومذهبه»(٣).

ورغم ذلك فنجده يؤكد على أن القياس لا يجول في كل شيء؛ بل له حد يقف عنده؛ فيقول: «والقياس يعترف بالوقوف عند هذه المواقف(٤)، وانقسام الشرع إلى ما يجري فيه الأقيسة وإلى ما يجب فيه الانحصار والاقتصار على موارد النصوص(٥)»(٦).

(١) «البرهان» للجويني: (٢/ ٣).

(٢) «المرجع السابق»: (٢/ ٣٧).

(٣) «المرجع السابق نفسه».

(٤) إشارة إلى بعض المسائل التعبدية غير معقولة المعني التي إحتج بها منكرو القياس.

(٥) «البرهان» للجويني: (٢/ ١١).

(٦) «فقه إمام الحرمين»: (ص٢٥٣).

كما أنه يبين أنه لا يقدم القياس على النص؛ فيقول: «والقول الوجيز أن ما يظهر من قول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في نحو وجهة يتقدم على ما يظهر من طريق الرأي لما تقرر من تقديم الخبر على القياس المظنون، فإذا تطرق إلى كل واحد منهما الظن وانحسم القطع؛ تقدم الخبر؛ لمنصبه، واستأخر الرأي، وصيغ التعليل ظاهرة في قصد صاحب اللفظ إلى التعليل»[(١)].

**نماذج من استدلال الجويني بالقياس في السياسة الشرعية:**

تكلم الجويني على صفات أهل الحل والعقد، وهل يشترط فيهم بلوغ منزلة الاجتهاد أم أنه لا يلزم؟ وقد بين أنه يميل إلى رأي القاضي الباقلاني[(٢)] الذي قال: «أنَّا لا نشترط بلوغ العاقد مبلغ المجتهدين، بل يكفي أن يكون ذا عقل وكَيْس وفضل وتهد إلى عظائم الأمور، وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة، وبما يشترط استجماع الإمام له من الصفات»[(٣)].

ثم عَقَّب الجويني بعدها قائلًا: «فأما الأفاضل المستقلون، الذين حنكتهم التجارب، وهذبتهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية،

(١) «البرهان» للجويني: (٢/ ٣٢).

(٢) القاضي الباقلاني: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجّهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه «إعجاز القرآن». نقلاً عن الأعلام للزركلي: (٦/ ١٧٦).

(٣) «الغياثي»: (ص٦٣).

فهذا المبلغ كاف في بصائرهم، والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه في هذا المنصب»[١].

واستدل الجويني على عدم اشتراط الاجتهاد في أهل الحل والعقد، بالقياس على ما جاء به القرآن من عدم اشتراط الاجتهاد فيمن يحكمان بين الزوجين، فقال: «وإذا بعثنا إلى الزوجين، وقد شجرت بينهما المنازعة، ونشبت الخصومة والمدافعة، واعتاص الظالم منهما حكمين كما أشعر به نص القرآن، لم يشترط أن يكونا مجتهدَيْن، بل يكفي علمهما بحقوق النكاح، وتفطنهما لعادات التعاشر، وإحاطتهما بما يدق ويجل من هذا الفن. فالفاضل، الفطن، المطلع على مراتب الأئمة، البصير بالإيالات والسياسات، ومن يصلح لها، متصف بما يليق بمنصبه في تخير الإمام»[٢].

وكذلك تَعَرَّض إمام الحرمين لاشتراط التقوى والورع في أهل الحل والعقد؛ فقال: «أما التقوى والورع، فلا بد منهما؛ إذ لا يوثق بفاسق في الشهادة على فلس، فكيف يولى أمور المسلمين كافة؟! والأب الفاسق مع فرط حدبه وإشفاقه على ولده لا يعتمد في مال ولده، فكيف يؤتمن في الإمامة العظمى فاسق لا يتقي الله؟! ومن لم يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء، ولم ينتهض رأيه بسياسة نفسه، فأنى يصلح لسياسة خطة الإسلام؟!»[٣]، فهو بذلك قد استدل بقياس عدم أهلية الفاسق لمنصب الحل والعقد على عدم أهليته للشهادة حتى على فلس، وعلى أنه لا يؤتمن حتى على مال ولده مع حبه له؛ فمن باب أولى أنه لا يصلح لهذا المنصب الكبير.

(١) «المرجع السابق»: (ص٦٤).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٦٥).

(٣) «الغياثي»: (ص٨٨).

كذلك تَعَرَّضَ الجويني لمسألة شيوع الفقر والقحط بأهل بلد، وبَيَّن أنه إذًا لا سبيل إلى ترك الفقراء على ضرهم وكذلك لا يمكن أن يطلب من الأغنياء أن يفرقوا ما معهم من المال؛ فيفتقروا بذلك ويهلكوا مع الهالكين، ثم بَيَّن أنه لابد من ضابط يضبط هذا الأمر، فقال:

«فالوجه عندي إذا ظهر الضر، وتفاقم الأمر، وأنشبت المنية أظفارها، وأشفى المضرورون، واستشعر الموسرون، أن يستظهر كل موسر بقوت سنة، ويصرف الباقي إلى ذوي الضرورات، وأصحاب الخصاصات، ولست أقول أن منقرض السنة يستعقب انجلاء المحن، وانفصال الفتن على علم أو ظن غالب، ولكن لا سبيل إلى ترك الفقراء على ضرهم، ولا نعرف توفيقًا في الشرع ضابطًا ينتهي إليه فيما يبذله الموسر، وفيما يبقيه، ورأينا في السنة قواعد شرعية

تشير إلى هذه القضية، وفي اعتبار السنة أيضًا حالة ظنية عقلية.

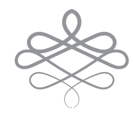
فأما أمارات الشرع؛ فمن أقربها: تعلق وظيفة الزكاة بانقضاء السنة، وكان رسول الله ه يضع لنسائه في أوقات الإمكان قوت سنة.

فأما الأمر العقلي؛ فقد يظن أن الأحوال تتبدل في انقضاء السنة؛ فإنها مدة الغلات، وأمد الثمرات، وفيها تحول الأحوال، وتزول وتعتقب الفصول»[(١)].

وبذلك يظهر كيفية استثمار الجويني للقياس في إيجاد حل ومخرج لهذه الأزمة؛ حيث قاس اتخاذ الموسرين قوت سنة على اتخاذ النبي لأهله عند الإمكان قوت سنة، وكذلك قياسًا على انقضاء الزكاة بالسنة، ثم بعد ذلك ينفق الموسرون ما زاد على

(١) «الغياثي»: (ص٦٣٢).

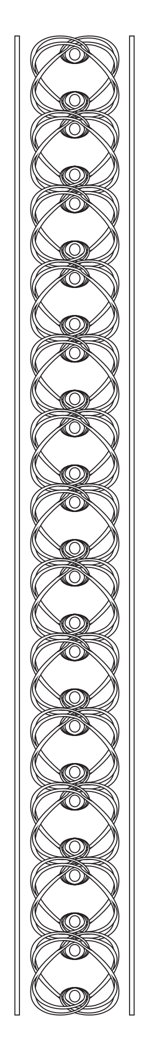
قوت السنة، وبهذا الحل نجد الجويني قد وازن بين مصلحة الفقراء وبين مصلحة الموسرين إلى أن ينجلي هذا القحط وتزول هذه الشدة.





# الفصل الرابع

## أدلة أحكام السياسة الشرعية المختلف فيها وتطبيقاتها عند الجويني



ويتضمن ستة مباحث:

المبحث الأول: الاستحسان ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.

المبحث الثاني: المصلحة المرسلة ومنهج الجويني في الاستدلال بها في السياسة الشرعية.

المبحث الثالث: سد الذرائع ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.

المبحث الرابع: العرف ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.

المبحث الخامس: قول الصحابي ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.

المبحث السادس: شرع من قبلنا ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية.



# المبحث الأول

# الإستحسان ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: الاستحسان.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالاستحسان في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول

## الاستحسان

**تعريفه:**

**الاستحسان في اللغة:** اعتقاد الشيء حسنًا، وفي اصطلاح الأصوليين: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص[(١)].

ومعناه أن المجتهد يعدل عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي، أي معنى خفي هو أخص بالمقصود، أو عن حكم كلي مبني على قاعدة كلية أو دليل عام إلى حكم خاص؛ وذلك لدليل شرعي أقوي منه في نظر المجتهد[(٢)].

**أنواعه:**

وبحسب تنوع الدليل الخاص الذي يقتضي العدول عن القياس أو القاعدة الكلية؛ فإن الاستحسان يتنوع تبعًا لذلك إلى الاستحسان بالقياس الخفي، وبالضرورة، وبالعرف، وبالمصلحة[(٣)].

(١) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ٤٣١)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٨/ ٣٨٢١)، «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع»: (٢/ ٨٩٦)، «قواطع الأدلة» للسمعاني: (٢/ ٢٧٠)، «نفائس الأصول» للقرافي: (٩/ ٤٠٣٢)، «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، دار الكتاب الإسلامي، (٤/ ٣)، «أصول السرخسي»، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، بيروت، دار المعرفة، (٢/ ٢٠٠)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ٩٩١)، «مذكرة الشنقيطي»: (ص١٩٩).

(٢) انظر: «مختصر التحرير» لابن النجار: (٤/ ٤٣٢)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٧٩)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ٩٩٢).

(٣) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: (٨/ ١٠١)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة:

ومن أمثلته: الحكم بطهارة سؤر سباع الطير؛ كالنسر والغراب عند الحنفية استحسانًا، رغم أن القياس يقتضي نجاسته، ووجه القياس: أنه سؤر حيوان محرم لحمه فيحرم؛ كسؤر سباع البهائم؛ كالفهد والنمر، ووجه الاستحسان: أن سباع الطير وإن كان محرمًا لحمها إلا أن لعابها المتولد من لحمها لا يختلط بسؤرها؛ لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر، وأما سباع البهائم فتشرب بلسانها المختلط بلعابها؛ فلهذا ينجس سؤرها، فهنا قد تعارض قياسان: أحدهما جلي، والآخر خفي أقوى منه، فعدل عن الجلي إلى الخفي الأقوى، وهذا العدول يسمي استحسانًا، وكذلك من أمثلته: الحكم بجواز السَّلَم والإجارة والاستصناع استحسانًا على خلاف القاعدة الكلية؛ لأنها عقود المعقود عليها معدوم وقت التعاقد، ولكن تم العدول عن القاعدة الكلية إلى حكم خاص يبيح مثل هذه المعاملات؛ لحاجة الناس إليها، وتعارفهم عليها، ودفع الضرر والمشقة المترتبة على تحريمها، وهذا العدول يسمى أيضًا استحسانًا[1].

**حجيته:**

من تعريف الاستحسان وبيان أنواعه يتبين أنه -في الحقيقة- ليس مصدرًا تشريعيًّا مستقلًّا؛ وإنما هو استدلال بقياس خفي ترجح على قياس جلي، أو استدلال بدليل خاص ترجح على دليل عام، وكل هذا استدلال صحيح، وبهذا المعنى يكون الاستحسان حجة باتفاق العلماء وإن لم يسمه بعضهم استحسانًا، أما الاستحسان غير القائم على دليل شرعي وإنما ما يستحسنه المجتهد بعقله وهواه؛ فهو باطل بالاتفاق؛

---

= (٣/ ٩٩٢)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٠).

(١) انظر: «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: (٤/ ٧)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨١).

لعدم استناده على الأدلة الشرعية، وهذا هو المقصود بما نقل عن الشافعي أنه قال: «من استحسن فقد شَرَّع[(١)]» أي: ابتدأ من عنده شرعًا، فالاستحسان الذي هو حجة: هو الاستحسان الشرعي المستند إلى الدليل الشرعي لا الاستحسان العقلي الذي هو راجع إلى مجرد الذوق والتشهي[(٢)].



(١) «المنخول من تعليقات الأصول»، الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٩ه، ص٤٧٦.

(٢) انظر: «البحر المحيط»: (٨/ ٩٥)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٣)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ٩٩٤)، «أصول الفقه» للسلمي (ص١٩٤)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٣٠).

## المطلب الثاني

## منهج الجويني في الاستدلال بالاستحسان في السياسة الشرعية

لم يتعرض الجويني للاستحسان، ولم يذكره بهذا اللفظ في كتابه الأصولي «البرهان» ولا في كتابه «الغياثي»، ومع ذلك فالمتتبع لآراء الجويني يجد معنى الاستحسان موجودًا في آرائه الأصولية، وكذلك تطبيقاته تجدها في آراء الجويني السياسية.

وبيان ذلك: أن الجويني حصر الاستنباط في القياس والاستدلال، وحيث إن الاستحسان -كما مر معنا- لا يخرج عن كونه ترجيح قياس خفي على قياس جلي لمصلحة راجحة؛ أو ترجيحًا لأمر جزئي على قاعدة كلية أو أمر كلي لمصلحة راجحة، فالاستحسان راجع إلى المصلحة المرسلة؛ فهو بذلك يدخل عند الجويني في الاستدلال، وسيأتي كلامه في الاستدلال -إن شاء الله- في مبحث المصالح المرسلة.

**نماذج من استدلال الجويني بالاستحسان:**

أما ما يتعلق بتطبيقات الاستحسان في مسائل السياسة الشرعية عند الجويني؛ فبتتبع مسائل «الغياثي» نجده استعمل الاستحسان بمعناه وإن لم يذكر لفظه في عدة مسائل، نذكر منها -على سبيل المثال-: كلامه على العدد الذي تنعقد به الإمامة؛ حيث ذكر أن بعض العلماء ذهبوا إلى أن الإمامة تنعقد ببيعة اثنين من أهل الحل والعقد؛ قياسًا على عدد أقل الجَمْع؛ حيث لابد من اجتماع جَمْع على البيعة، وبَيَّن أن

طائفة أخرى من العلماء اشترطت أربعة؛ قياسًا على عدد أكمل البينات؛ حيث إن الإمامة من أعلى الأمور، وأرفع الخطوب، فيعتبر فيها عدد أعلى البينات، ثم بَيَّن أن طائفة أخرى ذهبت إلى اشتراط أربعين؛ قياسًا على عدد الجمعة عند الشافعي[(١)].

ثم الجويني بعد ذلك يعدل عن هذه الأقيسة كلها ويقول إن: «هذه المسالك من أضعف طرق الأشباه، وهي أدون فنون المقاييس في الشرع، ولست أرى أن أحكم بها في مواقع الظنون ومظان الترجيح والتلويح، فما الظن بمنصب الإمامة؟ ولو تتبع المتتبع الأعداد المعتبرة في مواقع الشرع؛ لم يعدم وجوهًا بعيدة عن التحصيل في التشبيه»[(٢)].

ثم يبين أن انعقاد البيعة عنده لا يختص بعدد معين وأن المعتبر في البيعة هو «حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالشوكة والعَدد والعُدد، واعتضدت، وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء؛ فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر»[(٣)] ثم مَثَّل لذلك قائلاً: «أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة؛ لما كنت أجد متعلقًا في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعدًا، وقدرت ثوران مخالفين؛ لما وجدت متمسكًا به اكتراث واحتفال، في قاعدة الإمامة.

---

(١) «الغياثي»: (ص٦٨).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٦٩).

(٣) «المرجع السابق»: (ص٧٠).

ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسعت الطاعة، وانقادت الجماعة»[١].

وبذلك نرى الجويني يعدل عن الأقيسة السابق ذكرها في اشتراط عدد معين لانعقاد البيعة، ويبين أن الوجه عنده حصول الشوكة والمنعة الذي يفيد حصول الطاعة للإمام؛ لما فيه مصلحة الأمة الموافق لمقاصد الشريعة، وهو معنى أقوى من المعاني التي تضمنتها الأقيسة السابقة، ولا أرى ذلك إلا الاستدلال بالاستحسان؛ حيث العدول عن القياس إلى العمل بالمصلحة؛ فهي في هذه المسألة الجزئية أقوى من القياس وأقرب منه إلى مقاصد الشريعة.



(١) «الغياثي»: (ص٧٠).

## المبحث الثاني

# المصلحة المرسلة ومنهج الجويني في الاستدلال بها في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: المصلحة المرسلة.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالمصلحة المرسلة في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول
## المصلحة المرسلة

ويطلق عليها أيضًا: المناسب المرسل، والاستصلاح، والاستدلال، وهي من أخصب طرق التشريع للوقائع المستجدة خاصة في مسائل السياسة الشرعية، وقد حصل فيها اضطراب عظيم واختلاف كبير بين الأصوليين؛ لذا سنتناولها بشيء من التفصيل بإذن الله، حيث نبدأ بعرض مقدمة نتعرف بها على تعريف المصلحة، وعلاقتها بالشريعة، ثم تقسيمات المصالح، وموقع المصلحة المرسلة من ذلك، ثم نستعرض أقوال المذاهب والفقهاء في حجية المصالح المرسلة، وتحرير محل النزاع، والقول الراجح في ذلك، ثم نختم هذا المبحث بمنهج الجويني في العمل بالمصالح المرسلة ونماذج تطبيقية على ذلك.

**تعريف المصلحة، وتقسيماتها، وأن الشرع جاء بحفظها وتكميلها:**

**المصلحة في اللغة:** الصلاح والمنفعة[(١)].

**والمصلحة في الاصطلاح:** هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، وأموالهم، ونسلهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، والمنفعة قد تكون بالتحصيل وقد تكون بالإبقاء، فالمراد بالتحصيل: جلب اللذة مباشرة، والمراد بالإبقاء: الحفاظ عليها بدفع المضرة، وأسبابها[(٢)].

(١) «المعجم الوسيط»: ١/ ٥٢٠.

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي: (ص٤٧١)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠٠٣).

وقد اتفق العلماء على أن الشريعة جاءت بحفظ المصالح وتكميلها، ودفع المفاسد وتقليلها، وأن الله جَلَّجَلَالُهُ قد راعى في أحكامه مصالح العباد، ولم تكن الشريعة تعذيبًا لهم بل رحمة وتزكية؛ حيث قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال: ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]»[(١)].

لذلك يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في وصف الشريعة: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل؛ فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح؛ فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت خربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ خراب الدنيا وطي العالم

(١) «أصول الفقه» للسلمي (١/ ٢٠٤).

رفع إليه ما بقي من رسومها؛ فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب رحى الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة»[(١)].

**والمصالح تنقسم باعتبار أهميتها إلى ثلاثة أقسام[(٢)]:**

**القسم الأول:** المصالح الضرورية: هي المصالح الذي لابد منها لقيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت اختلت الحياة وفسدت، وهي المقاصد الخمسة التي اتفق أهل الملل على حفظها وهي: الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال.

**القسم الثاني:** المصالح الحاجية: هي المصالح التي هي في محل الحاجة من حيث أنها تحقق التسهيل ورفع الضيق، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة بفقدها، ولكن يؤدي فقدها غالبًا إلى الحرج والمشقة؛ وذلك كالبيع، والسَّلَم، والقصر في السفر.

**القسم الثالث:** المصالح التحسينية: هي المصالح التي هي من قبيل التزيين والتجمل واستكمال ما يليق بحيث لا يحدث بفقدها اختلال بنظام الحياة ولا حرج أو مشقة كتحريم القاذورات وحث الناس علي مكارم الأخلاق.

**وتنقسم المصالح أيضا من حيث اعتبارها إلى ثلاثة أقسام:**

**القسم الأول:** المصالح المعتبرة: وهي التي شهد الشرع باعتبارها إما بالكتاب، أو بالسنة، أو بالإجماع، أو بالقياس، ومنها المناسب المؤثر، والمناسب الملائم، ومثاله تحريم الخمر لمصلحة حفظ العقل.

---

(١) «إعلام الموقعين»: (٤/ ٤٣٧).

(٢) انظر: «الموافقات» للشاطبي: (٢/ ١٧١)، «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، البوطي، محمد سعيد رمضان، دمشق، مؤسسة الرسالة، (ص١١٩)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٣٦).

**القسم الثاني:** المصالح الملغاة: وهي التي يظن الإنسان أنها مصلحة ولكن الشرع قد ألغاها، وأورد الأدلة على بطلانها، ويطلق عليها أيضًا المناسب الملغي، ومثالها؛ كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك؛ إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه؛ لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

**القسم الثالث:** المصلحة المرسلة: وهي المطلقة عن الاعتبار أو الإلغاء، أي لم يرد دليل خاص من الشرع لا باعتبارها ولا بإلغائها، ولكن شهدت لها عمومات الشريعة ومقاصدها؛ ولذلك يطلق عليها المناسب المرسل، ومثالها: المصلحة التي شرع لأجلها الصحابة جمع القرآن[١].

وعلى ذلك فالمصلحة المرسلة هي: كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء، والاستصلاح هو: ترتيب الحكم الشرعي على المصلحة المرسلة بحيث يحققها على الوجه المطلوب[٢].

**حجية المصالح المرسلة:**

لقد اختلف العلماء اختلافًا كبيرًا، وحدث بينهم إضطرابٌ عظيمٌ في حجية المصالح المرسلة؛ لذلك تجد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «وهذا فصل عظيم ينبغي

(١) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة: (١/ ٤٧٨)، «التحبير» شرح التحرير للمرداوي: (٨/ ٣٨٣٤)، «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: (١/ ٣٩٣)، «الاعتصام»، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، (٢/ ٦٠٩) وما بعدها، «مذكرة الشنقيطي»: (ص٢٠١-٢٠٣)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص ٨٤-٨٥) «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠٠٦)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٣٥).

(٢) «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: (ص٣٣١).

الاهتمام به؛ فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلامًا بخلاف النصوص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعًا بناءً على أن الشرع لم يرد بها؛ ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه»[(١)].

ولمن يريد أن يعرف ما قاله العلماء والأصوليون في المصالح المرسلة، عليه أن ينظر في موضعين من أبحاث الأصول اعتاد الأصوليون على دراسة المصالح المرسلة فيهما؛ **أولهما**: في باب القياس عند الحديث عن أقسام الوصف المناسب، و**ثانيهما**: عند الحديث عن الاستدلال وأقسامه، أو الأدلة المختلف فيها.

وبعد مراجعة كتب الأصوليين في الموضعين السابق ذكرهما، يمكننا أن نخلص إلى أن الأصوليين اختلفوا في حجية المصالح المرسلة على أربعة أقوال[(٢)]:

**القول الأول:**

عدم صحة الاستدلال بالمصالح المرسلة مطلقًا؛ وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني وطائفة من العلماء. واحتج أصحاب هذا القول بأن ذوي الرأي العالم بوجوه السياسات إذا راجع العلماء المفتين في مسألة وأعلموه أنها ليس لها أصل من الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ولا القياس؛ فإنه يجوز له حينئذ العمل بالأصوب

---

(١) «الفتاوي» لابن تيمية (١١/ ٣٤٢).

(٢) انظر: «الإعتصام» للشاطبي: (٢/ ٦٠٨)، «البحر المحيط»: (٨/ ٨٣)، «نفائس الأصول» للقرافي: (٩/ ٤٠٩٠).

عنده من غير استناد إلى أصل شرعي، وهذا ذريعة إلى أن يفعل كل واحد ما يرى، وهذا ممنوع، وتجرؤ على الانحلال عن الدين بالكلية(١).

وأُجيب عليهم بأن ذلك لا يلزم؛ لأنه من قال بالمصالح المرسلة اشترط أن يكون من ينظر في المصلحة له أهلية الاجتهاد؛ ليكون عالمًا بأصول الشريعة ومقاصدها، بخلاف العالم بالسياسات إذا كان جاهلًا بالأصول، فيكون جاهلًا بمقاصد الشريعة وتصرفاتها؛ فيهجم على مخالفتها من غير شعور، كما أنهم اشترطوا في المصلحة المرسلة وجود معنى لا يدفعه أصل من أصول الشرع؛ من كتاب، أو سنة، أو إجماع(٢).

**القول الثاني:**

جواز بناء الأحكام عليها مطلقًا وهذا هو المنقول عن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتب الأصول على اختلاف بين العلماء في تفصيل مذهبه في ذلك(٣).

وإطلاق العمل بالمصالح المرسلة بدون أي ضوابط يفتح الطريق أمام تخصيص عموم النصوص، أو تقييد مطلقه بها، وذلك ذريعة إلى التشريع بالهوى وهدم النصوص بالكلية، وفي هذا السياق يقول الشيخ/ رمضان سعيد البوطي: «والمصلحة المرسلة المقابلة لعموم النص أو إطلاقه لا تخصصه ولا تقيده؛ لأن التخصيص والتقييد فرع عن صحة الدليل المخصص أو المقيد واعتباره، وإنما يتوقف اعتبار المصلحة المرسلة على عدم تعارضها مع أي دليل شرعي

(١) انظر: «نفائس الأصول» للقرافي: (٩/ ٤٠٩١)، «قواطع الأدلة» للسمعاني: (٢/ ٢٥٩).

(٢) انظر: «نفائس الأصول» للقرافي: (٩/ ٤٠٩٢)، «قواطع الأدلة» للسمعاني: (٢/ ٢٦١).

(٣) «التروك النبوية تأصيلاً وتطبيقًا»، الإتربي، محمد صلاح محمد، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ، (ص٣٩٥).

صحيح، وكل من عموم النص وإطلاقه دليل شرعي يجب العمل به، ما لم يوجد دليل شرعي آخر يخصصه أو يقيده، وبذلك يصبح تعرض المصلحة المرسلة لتخصيص النص أو تقييده إبطالًا لحقيقتها»(١).

وذلك لأن تعريف المصلحة المرسلة أنها كل مصلحة داخلة في مقاصد الشريعة دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو بالإلغاء؛ فلا يمكن أن تعمل المصلحة المرسلة في مواجهة النص؛ بل إن خالفته كانت من قبيل المصالح الملغاة لا المرسلة.

وعند التحقيق في نسبة هذا القول للإمام مالك؛ تجد أنه لم يقل بذلك مطلقًا، ولم يعمل بالمصالح المرسلة أبدًا في مواجهة النصوص أو الأصول، وإنما حدد ضوابط للعمل بها كما نقل عنه أئمة مذهبه؛ كالشاطبي، والقرافي، وغيرهما.

يقول الشاطبي: «بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلًا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك! رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله -حسبما بَيَّن أصحابه في كتاب سيره-.

بل حكي عن أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: إذا رأيت الرجل يبغض مالكًا فاعلم أنه مبتدع، وهذه غاية في الشهادة بالاتباع»(٢).

---

(١) «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: (ص٣٣٤).

(٢) «الاعتصام» للشاطبي: (٢/ ٦٣١).

ومثل ذلك ما قاله ابن برهان[١] في «الأوسط»: «لا يظن بمالك - على جلالته - أن يرسل النفس على سجيتها وطبيعتها، فيتبع المصالح الجامدة التي لا تستند إلى أصول الشرع بحال، لا على كلي ولا على جزئي، إلا أن أصحابه سمعوا أنه بنى الأحكام على المصالح المطلقة فأطلقوا النقل عنه في ذلك! ومثله قول إمام الحرمين، في باب ترجيح الأقيسة: ولا نرى التعليق عنده بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، قال: ومن ظن ذلك بمالك فقد أخطأ»[٢].

وإنما فهم إطلاق العمل بالمصالح المرسلة عن مالك بالخطأ؛ بسبب نقل الآراء والفتاوى عن فقه دون تحرير لها، أو تدقيق في دليلها؛ فتوهموا أنه عمل بالمصلحة المرسلة في مواجهة النص، ولكنه عند التحقيق لم يكن كذلك، وإنما كان ذلك راجعًا في الغالب إلى عدم تحقيق المناط الذي ربط به هذا النص أو ثبوت المصلحة بأصل آخر، وقد فَصَّل القول في ذلك الدكتور/ رمضان سعيد البوطي في كتابه «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»[٣].

**القول الثالث:**

جواز بناء الأحكام على المصالح المرسلة ولكن بضوابط؛ حتى لا تكون بابًا للتشريع بالهوى والتشهي؛ وهو رأي الأئمة الأربعة عند التحقيق[٤].

(١) ابن برهان: هو أحمد ابن علي ابن برهان، أبو الفتح: فقيه بغدادي، غلب عليه علم الأصول، كان يضرب به المثل في حل الإشكال، من تصانيفه «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» في الفقه والأصول. مولده ووفاته ببغداد. نقلاً عن الأعلام للزركلي: ١/ ١٧٣.

(٢) «البحر المحيط» للزركشي: (٨/ ٨٣).

(٣) «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: (ص٣٣٥).

(٤) «المرجع السابق»: (ص٤٠٧).

والسبب وراء تقييد المصالح المرسلة بضوابط هو-كما يقول البوطي-: «أن المصلحة بحد ذاتها ليست دليلًا مستقلًا من الأدلة الشرعية شأنها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، حتى يصح بناء الأحكام عليها وحدها كما قد يتصورها أي باحث؛ وإنما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية؛ أي أننا رأينا من تتبع الأحكام الجزئية المختلفة قدرًا كليًّا مشتركًا بينها، هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم.

فتحقيق مصالح العباد معنى كلي ، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له، فقد كان لابد لاعتبار حقيقة المصلحة في أمر ما، من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية، أو أن يدعم بفقد ما يخالفه على الأقل، وإلا لبطل دليل الاستقراء الذي به تم الدليل على جريان الأحكام وفق المصالح، وبالتالي تبطل قيمة المصالح نفسها من حيث إنها معنى كلي مبثوث في جزئيات الأحكام؛ وحينئذ لا يجوز الاعتماد عليها أصلًا.

من أجل هذا كان لابد لاعتبار المصلحة في التشريع من تقيدها بضوابط تحدد معناها الكلي من ناحية، وتربطها بالأدلة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى، حتى يتم التطابق بذلك بين الكلي وجزئياته»[(١)].

**ضوابط العمل بالمصالح المرسلة:**

**الضابط الأول:** أن تندرج المصلحة في مقاصد الشريعة؛ أي أن تعود عليها بالحفظ والصيانة. وبذلك تكون مصلحة حقيقية ملائمة لتصرفات الشارع لا غريبة عنها.

(١) «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: (ص١١٥).

**الضابط الثاني:** أن لا تعارض المصلحة نصًّا من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس، فإن عارضت شيئًا من هذه الأدلة فهي مصلحة ملغاة؛ إما لانطوائها على مفسدة أعظم، أو لتفويتها مصلحة أعظم.

**الضابط الثالث:** أن يكون العمل بها في المعاملات والمناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول؛ فلا مدخل لها في التعبدات؛ كالصلاة، والصوم، والحج، ولا ما جرى مجراها من المقدرات الشرعية؛ كالكفارات وغيرها؛ لأن ذلك مما لا يعقل معناه على التفصيل، ولا يشرع فيه إلا بنص أو إجماع؛ فالزيادة عنه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة[1].

وبهذه الضوابط يعلم أن المصلحة المرسلة نقيض البدعة؛ فالمصلحة المرسلة لابد وأن تتفق مع مقاصد الشريعة ولا تخالف أصولها، كما أنها تكون في المعاملات التي يعقل معناها على التفصيل، أما البدعة تكون مخالفة لمقاصد الشريعة وأصولها، وتكون في العبادات التي لا يعقل معناها على التفصيل، وما جرى مجراها من المقدرات الشرعية؛ لذلك يقول الإمام الشاطبي في «الموافقات»: «فالمصالح المرسلة -عند القائل بها- لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية؛ ولذلك تجد مالكًا وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشددًا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين»[2].

---

(١) انظر: «الاعتصام» للشاطبي: (٢/ ٦٢٧)، «المسودة» لآل تيمية: (ص٤٥٠)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٦)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٣٩).

(٢) «الموافقات»، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، (٣/ ٢٨٥).

**أدلة أصحاب القول بجواز العمل بالمصالح المرسلة بالضوابط السابقة:**

**الدليل الأول: العقل:** أن الشريعة مبنية على تحقيق مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة، فالشارع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة، وهذه الشريعة لم تهمل مصلحة قط، فما من خير إلا وقد حثنا عليه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما من شر إلا وحذرنا منه، وهذا الأصل شامل لجميع الشريعة لا يشذ عنه شيء من أحكامها؛ لذلك فلا يمكن أن يقع تعارض بين الشرع والمصلحة؛ إذ لا يتصور أن ينهى الشارع عما مصلحته راجحة أو خالصة، ولا أن يأمر بما مفسدته راجحة أو خالصة.

فإذا علم أن المصلحة الخالصة، أو الراجحة على المفسدة معتبرة قطعًا في الشرع، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مشتمل على المصلحة الراجحة؛ تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعًا بالنظر إلى مقاصد الشارع والعمل بالظن واجب بالإجماع، وهذا يقتضي القطع بكون العمل بالمصالح المرسلة حجة.

كما أن مصالح الناس غير متناهية والنصوص متناهية، فلو لم تشرع الأحكام لما يتجدد من مصالح الناس، واقتصر التشريع على المصالح التي اعتبرها الشارع فقط؛ لوقفت الشريعة عن مواكبة تطورات الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة؛ وبذلك تتعطل كثير من مصالح الناس، وهذا لا يتفق ومقاصد الشريعة من تحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم في الدنيا والآخرة.

**الدليل الثاني: النص:** لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر:٢]، أمر بالمجاوزة، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعًا مجاوزة؛ فوجب دخوله تحت النص؛ ولأنه إذا عدينا الحكم من الأصل إلى الفرع بمجرد اشتراكهما في أصل المصلحة

الجنسية القريبة أو البعيدة؛ فقد حصل بمعنى الاعتبار والمجاوزة؛ فيه فوجب أن يكون داخلًا تحته.

**الدليل الثالث: الإجماع:** أن من تتبع تشريعات الصحابة علم قطعًا أنهم ما كانوا يراعون إلا تحصيل المصالح، ودفع المفاسد؛ لعلمهم بأن هذا هو مقصود الشرائع، وإذا كان كذلك وجب رعاية المصالح كيفما كانت؛ لإجماعهم على ذلك من غير قيام شاهد باعتبار جنسها القريب.

فأبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ جمع الصحف المفرقة التي كان مدونًا فيها القرآن، واستخلف عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، وعمر وضع الخراج، ودَوَّن الدواوين، واتخذ السجون، وجمع الناس على أُبي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في قيام رمضان، وعثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ جمع المسلمين على مصحف واحد ونشره وحرق ما عداه، ووسَّع مسجد رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، وجعل أذانين للجمعة[١].

فجميع المصالح التي شرع الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ هذه الأحكام بناءً عليها هي مصالح مرسلة تندرج في مقاصد الشريعة؛ لتحقيقها مصالح خالصة أو راجحة دون أن تخالف أصلًا من أصولها، وما وقفوا عن التشريع حتى يشهد شاهد شرعي باعتبارها؛ ولهذا قال القرافي: «ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار»[٢].

---

(١) انظر: «نفائس الأصول» للقرافي: (٩/ ٤٠٨٢)، «نهاية الوصول في دراية الأصول»، الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، (٨/ ٤٠٠١)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٥)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٣٤)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠٠٩)، «أصول الفقه» للسلمي: (١/ ٢٠١).

(٢) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: (ص٤٤٦).

**القول الرابع:**

جواز العمل بالمصالح المرسلة بشرط كونها ضرورة قطعية كلية؛ فلا يمكن العمل بها في المصالح الحاجية، أو التحسينية، أو أن تكون المصلحة غير قطعية، أو غير كلية، أي: لا تعم جميع المسلمين، وهذا هو رأي الغزالي أورده في «المستصفى»[(١)].

وعلل الغزالي منعه العمل بالمصالح المرسلة في محل الحاجة أو التتمة بأنه إثبات شرع بالرأي، فهو بذلك أراد تقييد العمل بها فقط عند الضرورة؛ حتى لا تكون ذريعة إلى الحكم بالتشهي والهوى.

وأُجيبَ عليه أنه إن كان إثباتًا بالهوى؛ فينبغي أن يمنع ذلك في الضرورة بطريق الأولى؛ فلأن الضروريات أهم الديانات، فإذا منعنا اتباع الهوى فيما خف أمره فأولى أن نمنعه فيما عظم أمره. كما أن استقراء أحوال الصحابة يقتضي أنهم كانوا يعتبرون المصالح، ولا يعرجون على الأصل؛ مثل: جمع القرآن، وولاية العهد من الصديق لعمر ﭬ، وأمور كثيرة لا تعد ولا تحصى لم يكن في زمن الرسول ه شيء منها؛ بل اعتمد الصحابة فيها على المصالح مطلقًا، سواء تقدم لها نظير أم لا، وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقًا، كانت في مواطن الضرورات، أو الحاجات، أو التحسينيات[(٢)].

والظاهر -فيما يبدو لي- أن الغزالي أراد بهذا القول أن المصلحة المرسلة إن كانت ضرورة قطعية كلية؛ فلا خلاف في العمل بها، وأما غير ذلك فيدخل في باب الاجتهاد،

---

(١) «المستصفى» للغزالي: (ص ١٧٦).

(٢) «نفائس الأصول» للقرافي: (٩/ ٤٠٨٦).

ولا تعد المصالح المرسلة أصلًا قائمًا بذاته؛ ولذلك قال: «فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلًا خامسًا بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟ قلنا: هذا من الأصول الموهومة؛ إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأنَّا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع؛ فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصودًا بالكتاب والسنة والإجماع؛ فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسًا بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات؛ تسمى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع؛ فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»(١).

وعلى ذلك؛ فإن الغزالي نفسه يقرر أنه إذا اندرجت المصلحة المرسلة في مقاصد الشريعة، وكان ذلك ضابطًا لها؛ فهو إذًا مع العمل بها، إلا أنه لا يعتبرها أصلًا قائمًا بذاته، وإنما من باب الاجتهاد والترجيح بين المصالح من حيث أقربها إلى مقاصد الشريعة؛ وعلى ذلك يكون الخلاف بينه وبين من يقول بالمصالح المرسلة بضوابطها خلافًا لفظيًّا.

---

(١) «المستصفى» للغزالي: (ص١٧٧).

والحق أنه عند تتبع واستقراء مذاهب الأئمة الأربعة تجدها جميعًا لا تخلو من العمل بالمصالح المرسلة؛ حيث إن حقيقة اختلافهم فيها هو فقط في اعتبارها إما أصلًا مستقلًّا في الاجتهاد، أو داخلة في الأصول الأخرى؛ كالقياس، أو في عمومات الشريعة ومقاصدها؛ ولهذا قال القرافي: «وأما المصلحة المرسلة؛ فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدًا بالاعتبار؛ لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة؛ فهي حينئذ في جميع المذاهب»[١].

وحاصل القول إن الاستدلال بالمصالح المرسلة بما يتفق ومقاصد الشريعة، ولا يخالف أصلًا من أصولها من نص، أو إجماع، أو قياس؛ هو المنهج القويم والطريق المستقيم؛ أصحابه وسط بين طرفين: أحدهما أفرط في العمل بالمصالح المرسلة حتى جعلها في مواجهة النص؛ تخصص عمومه وتقيد مطلقه، فاتحًا بذلك بابًا للتشريع بالهوى والتشهي، والانحلال من ربقة الشريعة بالكلية، والطرف الآخر فرط في العمل بها؛ فجعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، أما العمل بها بضوابطها السابقة؛ فهو المنهج القويم الذي اتبعه الصحابة والتابعون وأئمة المذاهب الأربعة، فهو من أخصب الطرق المشروعة لاستنباط الأحكام الشرعية للوقائع والمستجدات التي ليس لها أصل جزئي في الشرع، خاصة الوقائع التي تدخل في باب السياسة الشرعية مما يجعل التشريع مسايرًا للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا يتفق وروح الشريعة الإسلامية التي جاءت برعاية مصالح العباد في مختلف الأزمنة والأمكنة.

---

(١) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي: (١/ ٣٩٤). انظر أيضًا موقف الأئمة الأربعة من المصلحة المرسلة في كتاب «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» للبوطي: (ص٣٧٦).

## المطلب الثاني
## منهج الجويني في العمل بالمصلحة المرسلة في السياسة الشرعية

الأدلة والأصول عند الجويني هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ثم العالم المجتهد يستنبط من هذه الأصول الثلاثة، وهذا الاستنباط يقع على قسمين:

**أحدهما**: أن يعلق الحكم بمعنى مناسب مع وجود أصل يشهد له وهو القياس.

**ثانيهما**: أن يجد المعنى المناسب ولا يجد أصلًا معينًا يشهد له، وإنما يجد تفاريق أدلة وقرائن أحوال تشهد برعاية هذه المصالح، وذلك هو الاستدلال.

وعلى ذلك؛ فالاستدلال عنده قسيم القياس، ويدخل فيه المصالح المرسلة، والاستحسان الذي هو راجع إلى المصالح المرسلة، إلا أن الجويني وغيره من الفقهاء القدامى لم يكونوا يطلقوا عليها هذا الاسم؛ بل كانت معروفة عندهم بالاستصلاح أو بالاستدلال(١).

والاستدلال يُعَرِّفه الجويني فيقول: «هو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه»(٢).

---

(١) «فقه إمام الحرمين»: (ص٢٦٢).

(٢) «البرهان» للجويني: (٢/ ١٦١).

ثم يستعرض الجويني الآراء والمذاهب في الاستدلال -المصالح المرسلة- ويبين أنه يميل إلى القول به حيث يقول: «لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها لما اتسع باب الاجتهاد؛ فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعان في وقائع لم يعهدوا أمثالها؛ لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم، وهذا إذا صادف تقريرًا لم يُبق لمنكري الاستدلال مضطربًا.

ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: من سبر أحوال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وهم القدوة والأسوة في النظر لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة تطلب الأصول؛ أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال»[١].

ومع ذلك فهو يبين أن القول بالاستدلال ليس على إطلاقه، وليس لكل أحد التمسك بكل رأي فيقول: «لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب ومداناة؛ لكان العاقل ذو الرأي العالم بوجوه الإيالات إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها؛ لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح.

وهذا مركب صعب لا يجترئ عليه متدين، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء وإحكام الحكماء ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك»[٢].

(١) «المرجع السابق»: (٢/ ١٦٣).

(٢) «البرهان» للجويني: (٢/ ١٦٤).

ثم يبني أن العمل بالاستدلال يكون بضابط وهو القرب من معاني الأصول التي أشار الشارع إلى اعتبارها؛ فيقول: «قد ثبتت أصول معللة اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلل معتصمي، وأجعل الاستدلالات قريبة منها، وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلًا أصول، والاستدلال معتبر بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريبًا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع؛ فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يرده أصل؛ كان استدلالًا مقبولًا»(١).

وباسترجاع الأقوال الأربعة السابق ذكرها(٢) في المصالح المرسلة يتبين لنا أن الجويني يتفق مع أصحاب القول الثالث الذي يقول بالمصلحة المرسلة بضوابطها الشرعية.

وعلى هذا؛ فإنه لا يتصور أن يعمل بالمصلحة في مقابل النص، ورغم أن الجويني لم يذكر هذه المسألة في كتبه، ويبدو أنها مسألة غير مطروحة للنقاش عنده، لكننا يمكننا أن نرى ذلك من خلال تتبع آرائه وكلامه؛ على سبيل المثال: قوله: «إنا لا نحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك، لا يرى لها من شرعة المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مدارك»(٣)، فهذا نص منه بأنه لا يعمل بالاستصواب والمصالح المرسلة إلا إذا كان لذلك مدرك من الشريعة(٤).

---

(١) «المرجع السابق نفسه».

(٢) انظر: «هذه الرسالة»: (ص٢٤٨-٢٥٨).

(٣) «الغياثي»: (ص٢٥٧).

(٤) «فقه إمام الحرمين»: (ص٢٧٢).

**نماذج من استدلال الجويني بالمصالح المرسلة:**

تكلم الجويني عن مسألة جديدة في عصره لم يرد فيها نص ولا قياس ولا مذهب للعلماء فيها قبله، وهي مشروعية التصرف في أموال الأغنياء إذا صفر بيت المال؛ فقال: «فليكن الكلام في الأموال وقد صفر بيت المال واقعة لا يعهد فيها للماضين مذهبًا، ولا يحصل لهم مطلبًا، ولنجر فيه على ما جرى عليه الأولون؛ إذ دفعوا إلى وقائع لم يكونوا يألفوها، ولم ينقل لهم مذاهب، ولم يعرفوها»[1].

ثم بَيَّن أن للناس حالتين في هذه المسألة: إحداهما: «أن يعدموا قدوة وأسوة وإمامًا يجمع شتات الرأي، ويردوا إلى الشرع المجرد من غير داع وحاد، فإن كانوا كذلك؛ فموجب الشرع والحالة هذه في فروض الكفايات أن يحرج المكلفون القادرون لو عطلوا فرضًا واحدًا، ولو أقامه من فيه الكفاية؛ سقط الفرض عن الباقين»[2].

وثانيهما: «إذا ساس المسلمين وال، وصفرت يده عن عدة ومال؛ فله أن يعين بعض الموسرين لبذل ما تقتضيه ضرورة الحال، لا محالة، كما يندب من يراه أهلًا للانتداب، فلا ينبغي أن يستبعد المرء حكم الإمام في فلسه مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه»[3].

ثم يعلل رأيه فيقول: «ولست أقول ذلك عن حسبان ومخالجة ريب، بل أقطع به على الغيب. وسيزداد ذلك وضوحًا وانشكافًا إذا ذكرت من تفاصيل هذه القاعدة

(١) «الغياثي»: (ص٢٦٦).

(٢) «المرجع السابق»: (ص٢٦٧).

(٣) «المرجع السابق»: (ص٢٦٩).

أطرافًا، وكيف يبعد مدرك ذلك على الفطن الأريب، وفي أخذ فضلات من أموال رجال تخفيف أعباء عنهم وأثقال، وإقامة دولة الإسلام على أبهة الاستقلال في أحسن حال.

ولو لم يتدارك الإمام ما استرم من سور الممالك؛ لأشفى الخلائق على ورطات المهالك، ولخيفت خصلة لو تمت -لا كانت ولا ألمت- لكان أهون فائت فيها أموال الأغنياء، وقد يتعداها إلى إراقة الدماء، وهتك الستور، وعظائم الأموال»[(١)].

ورغم ذلك فإن الجويني قيد ذلك بأن يأخذ الوالى ما زاد عن كفاية الأغنياء، وأن يكون ذلك بحسب مصلحة الأمة وضروة الحال لا التشهي، ويظهر ذلك بصورة أكثر وضوحًا في قوله: «ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم، فعل من يتشهى ويتمنى، ولكنه يبني أموره كلها، دقها وجلها، عقدها وحلها على وجه الرأي والصواب في كل باب»[(٢)].

ثم يكلمنا الجويني عن حالة أخرى وهي: إذا كثرت عساكر الإسلام، ولم تف موارد بيت المال بمؤنتهم فيقول في هذه الحالة: «لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبة، أو مدانية لها، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيرا من كثير؛ سهل احتماله، ووفر به أهب الإسلام وماله، واستظهر رجاله، وانتظمت قواعد الملك وأحواله»[(٣)].

(١) «الغياثي»: (ص٢٧٠).

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) «المرجع السابق»: (ص٢٨٣).

وبذلك نرى كيف استعمل الجويني المصالح المرسلة لسد حاجات بيت المال إذا خلا منه المال، أو لم تف موارده بمؤنة الجنود؛ محاولًا بذلك إقامة دولة الإسلام على أحسن حال، وهذا -مما لا شك فيه- من أعظم مقاصد الشريعة.



# المبحث الثالث

## سد الذرائع ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية



## المبحث الثالث

## سد الذرائع ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**الذريعة في اللغة:** هي الوسيلة والسبب إلى الشيء[١]، والمراد هنا ما يُتوصل به إلى مفسدة[٢].

**فَسَدُّ الذرائع:** هو منع الوسائل المفضية إلى المفاسد.

وقد تناول العلامة ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «أعلام الموقعين» مبحث سد الذرائع[٣] وأفاض القول فيه، وبَيَّن أن الذرائع على أربعة أقسام:

**الأول:** وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة؛ كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنى المفضي إلى مفسدة اختلاط الأنساب.

**الثاني:** وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المباح، ولكن قصد بها التوسل إلى المفسدة؛ مثل: عقد النكاح بقصد التحليل، وعقد البيع للتوصل إلى الربا.

**الثالث:** وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المباح، ولم يقصد بها التوسل إلى المفسدة، ولكنها تؤدي إليها غالبًا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها؛ مثل: الصلاة في أوقات النهي، ومسبة آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزين المتوفى عنها في زمن عدتها.

---

(١) «المعجم الوسيط»: (١/ ٣١١).

(٢) انظر: «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠١٦)، «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي» للزحيلي: (١/ ٢٧٩).

(٣) «إعلام الموقعين»: (٤/ ٥٥٣) وما بعدها.

**الرابع:** وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المباح، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها؛ مثل: النظر إلى المخطوبة، والمشهود عليها، والجهر بكلمة الحق عند سلطان جائر.

**حجية سد الذرائع:**

بَيَّن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذكر الأقسام الأربعة السابقة للذريعة أن القسم الأول قد جاءت الشريعة بمنعه كراهة أو تحريمًا بحسب درجته في المفسدة، ولا خلاف فيه، والقسم الرابع قد جاءت الشريعة بإباحته أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجته في المصلحة، ولا خلاف فيه أيضًا، أما القسمان الثاني والثالث؛ فهما موضع النزاع، هل جاءت الشريعة بمنعهما أم إباحتهما؟

وهذا هو السر في تعريف بعض الأصوليين للذرائع بما يصف هذين القسمين دون غيرهما من الأقسام المذكورة حيث يعرفون الذرائع بأنها: كل وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة أو لم يقصد التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالبا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها وذلك لأن هذين القسمين هما موضع الخلاف دون غيرهما[1].

وقد ذهب ابن القيم إلى القول بمنعهما، وقد أفاض القول في ذلك، فأورد تسعة وتسعين وجهًا[2] للدلالة على المنع من فعل ما يؤدي إلى الحرام وإن كان جائزًا في ذاته؛ نورد بعضها:

---

(١) انظر: «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠١٦)، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» (ص٧٢).

(٢) «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥) وما بعدها.

**الدليل الأول من القرآن:** قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، فحرم الله تعالى سب آلهة المشركين -مع كون السب غيظًا وحمية لله وإهانة لآلهتهم- لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببًا في فعل ما لا يجوز.

الدليل الثاني من السنة: أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يكف عن قتل المنافقين[1] – مع كونه مصلحة – لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: إن محمدًا يقتل أصحابه؛ فإن هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه ومن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

الدليل الثالث: إجماع الصحابة: مثل جمع عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ المصحف على حرف واحد من الأحرف السبعة؛ لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وكذلك اتفاقهم على قتل الجميع بالواحد وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك؛ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء.

وذلك الذي ذهب إليه ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من منع فعل ما يؤدي إلى الحرام وإن كان جائزاً في ذاته هو مذهب المالكية والحنابلة، وهو الرأي الذي أميل إليه؛ وذلك للأسباب التي ذكرها ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ ولأن الفعل إذا كان يفضي في الغالب إلى

---

(١) ورد ذلك في حديث أخرجه البخاري في كتاب « المناقب »، باب « ما ينهى من دعوة الجاهلية»، برقم (٣٣٣٠)، وأخرجه مسلم في «البر والصلة والآداب » باب « نصر الأخ ظالما أو مظلوما» برقم (٢٥٨٤).

مفسدة راجحة أو قصد به فاعله الإفضاء إلى مفسدة وجب منعه؛ لأن ذلك يتفق وروح الشريعة التي جاءت بدفع المفاسد وتقليلها، كما جاءت بجلب المصالح وتكميلها[١].

لذلك يقول ابن القيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وكيف يظن بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفاسد وسد أبوابها وطرقها أن تُجَوِّز فتح باب الحيل وطرق المكر على إسقاط واجباتها واستباحة محرماتها، والتذرع إلى حصول المفاسد التي قصدت دفعها»[٢].

ويقول في موضع آخر: «فإذا حرم الرب تعالى شيئًا وله طرق ووسائل تفضي إليه؛ فإنه يحرمها ويمنع منها؛ تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له، ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعُدَّ متناقضًا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟! ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها»[٣].

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي: (٨/ ٨٩)، «أصول الفقه» للسلمي: (١/ ٢١١)، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص٨٣)، التركي، عبد الله بن عبد المحسن، «أصول مذهب الإمام أحمد»، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، (ص٥١٣).

(٢) «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان»، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض، مكتبة المعارف، (١/ ٣٧٠).

(٣) «إعلام الموقعين»: (٤/ ٥٥٣).

وخلاصة القول: أن سد الذرائع هو من أهم الأبواب التي تدخل منها السياسة الشرعية لإصلاح شئون الأمة ورعاية مصالحها في مختلف الأزمنة والأمكنة، فإن رأى ولي الأمر شيئًا مباحًا اتخذه الناس عن قصد وسيلة إلى مفسدة، أو أنه بسبب فساد الزمان أصبح يفضي غالبًا إلى مفسدة راجحة؛ فإن له أن يمنعه ويسد بابه عملًا بقاعدة سد الذرائع التي هي من الشريعة الإسلامية.

**الجويني و العمل بسد الذرائع:**

لم أقف على كلام للجويني في سد الذرائع؛ ولعل ذلك لأن سد الذرائع راجع في حقيقة الأمر إلى العمل بالمصالح، مما يفضي إلى تحقيق مقاصد الشريعة من جلب مصلحة أو درء مفسدة، فسد الذرائع بذلك داخل - بمعناه لا بلفظه - في الاستدلال عند الجويني، الذي هو قسيم القياس، والذي يدخل فيه أيضا الاستحسان والاستصلاح كما بينا فيما سبق.



## المبحث الرابع

## العرف ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: العرف.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بالعرف في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول
## العرف

**تعريف العرف:**

**العرف:** هو ما اعتاده الناس وألفوه من قول أو فعل، حتى استقرت عليه نفوسهم وصار بينهم شائعًا، ويسمى أيضًا العادة، ومن أمثلته: تعارف الناس عقد الاستصناع، وتعارفهم تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر[١].

وهو مختلف عن الإجماع، حيث إن العرف ينتج من تعارف عموم الناس على اختلاف طبقاتهم عامتهم وخاصتهم، بخلاف الإجماع؛ فإنه يصدر من اتفاق المجتهدين خاصة، ولا دخل للعامة فيه[٢].

**تقسيمات العرف:**

**أولاً:** العرف العام؛ وهو: ما تعارف عليه أكثر الناس في جميع البلدان؛ مثل: عقود الاستصناع، والبيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية.

**ثانيًا:** العرف الخاص؛ وهو ما تعارف عليه أكثر الناس في بعض البلدان؛ مثل: إطلاق لفظ الدابة على الفرس عند أهل العراق، بينما ذلك يختلف في مصر.

---

(١) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٩)، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» لعبد الرحمن تاج: (ص٨٧)، «أصول مذهب الإمام أحمد» لعبد المحسن التركي: (ص٥٨٢).

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٩).

كما ينقسم العرف أيضًا إلى عملي وقولي؛ فمثال الأول: كتعارف الناس على عدم زفاف الزوجة لزوجها إلا بعد قبض جزء من المهر، ومثال الثاني: كتعارفهم على أن لا يطلقوا لفظ اللحم على السمك[1].

**حكم العرف:**

هو حجة عند جمهور الفقهاء، وهو دليل معتبر يصلح أن تبنى عليه الأحكام، ولكن ذلك ليس على إطلاقه، بل بالشروط الآتية:

**الشرط الأول:** أن يكون العرف عامًّا أو غالبًا.

**الشرط الثاني:** أن يكون العرف مطردًا أو أكثريًّا.

**الشرط الثالث:** أن يكون العرف موجودًا عند إنشاء التصرف.

**الشرط الرابع:** أن يكون العرف ملزمًا، أي: يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس.

**الشرط الخامس:** أن لا يعارضه تصريح بخلافه.

**الشرط السادس:** أن لا يخالف العرف دليلًا شرعيًّا معتمدًا[2].

والسبب وراء مراعاة كثير من العلماء للعرف هو أن ما تعارفه الناس واعتادوا عليه صار من حاجاتهم ومتفقًا مع مصالحهم، فما لا يتعارض مع الشريعة منه وجب أن يراعى؛ لأن رفع الحرج وجلب المصالح من مقاصد الشريعة؛ ولذلك فإن من

---

(١) انظر: «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٨٩)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠٢٠).

(٢) انظر: «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ١٠٢١)، «أصول مذهب الإمام أحمد» لعبد المحسن التركي: (ص٥٨٨).

العبارات المشهورة من كلام العلماء: «المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا[١]» و«الثابت بالعرف كالثابت بالنص[٢]».

ومما يجب التنبيه عليه: أن الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغيره زمانًا ومكانًا؛ لأن الفرع يتغير بتغير أصله؛ ولهذا يقول الفقهاء في مثل هذا الاختلاف: إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان[٣].

وعلى ذلك؛ فإن مراعاة العرف بالشروط السابقة تجعل السياسة الشرعية قادرة على مسايرة التغيرات الاجتماعية والسياسية في حياة الناس؛ ومن ثم مراعاة مصالحهم وسد احتياجاتهم بما يصلح دنياهم وآخرتهم، فالعرف إذًا مصدر خصب من مصادر السياسة الشرعية.



(١) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: ص(٩٠).

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) «المرجع السابق»: (ص٩١).

## المطلب الثاني

## منهج الجويني في الاستدلال بالعرف في السياسة الشرعية

مما اتسم به الجويني اعتباره واعتماده للعرف والعادة؛ حيث جاء في كتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب» المشهور بالنهاية، قوله -وهو يركز على معنى «الاعتناء بفهم العرف»-: «وليعلم الناظر أن كل حكم يتلقى عن لفظ في تعامل الخلق، وللناس في ذلك القبيل من التعامل عرف فلن يحيط بسر ذلك الحكم من لم يحط بمجاري العرف؛ فإن الألفاظ المطلقة في كل صنف من المعاملة محمولة بين أهلها على العرف فيها[1]»[2].

ثم يقول مبينًا أثر العرف والعادة: «الأوامر وإن كانت مطلقة إذا اعتبرتها الأحوال ومجاري العرف تقيدت»[3].

ويقول أيضًا: «إن المعاملات تبنى على مقاصد الخَلْق، لا على صيغ الألفاظ، سيما إذا عم العرف في باب فهو المتبع»[4].

(١) «نهاية المطلب في دراية المذهب»، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، (١١/ ٣٨٨). سيرمز له فيما بعد «بالنهاية».

(٢) «فقه إمام الحرمين»: (ص٣٧٥).

(٣) «النهاية»: (١١/ ٣٨٢٠).

(٤) «المرجع السابق»: (٨/ ٤٩٨).

ويبين في موضع آخر ضرورة إدراك الفقيه للعرف السائد في عصره فيقول: «ومن لم يمزج العرف في المعاملات تفقهًا؛ لم يكن على حظ كامل فيها»(١).

**نماذج من استدلال الجويني بالعرف في السياسة الشرعية:**

تكلم الجويني عن الجهاد وأنه من فروض الكفايات، ثم قال -نقلًا عن بعض الفقهاء- : «فإذا قام به من فيه كفاية؛ سقط الفرض عن الباقين، وإن تعطل الجهاد حرج الكافة»(٢).

وبعد أن بين أن الجهاد فرض كفاية، بدأ يتعرض لمسألة؛ وهي: كم مرة يجب الجهاد على المسلمين في السنة الواحدة عند القدرة؟

وذكر رأي بعض الفقهاء الذين قالوا: «يجب أن ينتهض إلى كل صوب من أصواب بلاد الكفر في الأقطار، عند الاقتدار عسكر جرار في السنة مرة واحدة»(٣)، وعلق قائلًا: «وزعموا أن الفرض يسقط بذلك»(٤).

ثم قال مبينًا رأيه في هذا القول: «وهذا عندي ذهول عن التحصيل؛ فيجب إدامة الدعوة القهرية فيهم على حسب الإمكان، ولا يتخصص ذلك بأمد معلوم في الزمان، فإن اتفق جهاد في جهة، ثم صادف الإمام من أهل تلك الناحية غرة، واستمكن من فرصة، وتيسر إنهاض عسكر إليهم؛ تعين على الإمام أن يفعل ذلك.

---

(١) «النهاية»: (١١٣/ ٣٨٠).

(٢) «الغياثي»: (ص٢٠٧).

(٣) «المرجع السابق»: (ص٢٠٨).

(٤) «المرجع السابق نفسه».

ولو استشعر من رجال المسلمين ضعفًا، ورأى أن يهادن الكفار عشر سنين؛ ساغ ذلك؛ فالمتبع في ذلك الإمكان لا الزمان.

ولكن كلام الفقهاء محمول على الأمر الوسط القصد في غالب العرف، فإن جنود الإسلام إذا لم يلحقها وهن، ولم يتجاوز عددهم وعددهم المعروف في مستمر العرف، فإذا غزت فرقًا أحزابًا في أقطار الديار، فكابدوا من الشقاء والعناء ووعثاء الأسفار، ومصادمة أبطال الكفار ما كابدوا، وعضهم السلاح، وفشى فيهم الجراح، وهزلت دوابهم، وتبترت أسبابهم؛ فالغالب أنهم لا يقوون على افتتاح غزوة أخرى، ما لم يتودعوا سنة؛ فجرى ما ذكروه على حكم الغالب»[1].

فهو بذلك يبين أن فرض الجهاد يسقط عن الأمة إذا قامت بما يمكنها فعله في العادة، كثر ذلك أو قل؛ فالضابط في ذلك هو العرف والإمكان عادةً لا نفس العدد.



(١) «الغياثي»: (ص٢٠٨).

## المبحث الخامس

# قول الصحابي ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية



**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: قول الصحابي.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بقول الصحابي في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول
## قول الصحابي

**تعريفه:**

هو: ما نقل إلينا عن أحد أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من فتوى، أو قضاء، أو رأي، أو مذهب في حادثة لم يرد حكمها في نص، ولم يحصل عليها إجماع[١].

**حجيته:**

يحدثنا ابن القيم عن حجية رأي الصحابة وتفصيلاته فيقول: «إذا قال الصحابي قولًا؛ فإما أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين؟ فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد، والصحيح أن الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح، وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة في شق فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر»[٢].

(١) «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ٩٨١).

(٢) «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٤٦).

ثم يتكلم عن حالة ما إذا لم يخالف الصحابي صحابيًّا آخر فيقول: «فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وقالت طائفة منهم: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شرذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعًا ولا حجة، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا؛ فاختلف الناس: هل يكون حجة أم لا؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة»[(١)].

وخلاصة القول في هذا الموضوع: أنه لا خلاف في أن قول الصحابي فيما لا يدرك بالرأي يكون حجة؛ لأنه لابد أن يكون قاله عن سماع من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا خلاف أيضًا في أن قول الصحابي الذي لم يعرف له مخالف من الصحابة يكون حجة؛ لأن اتفاقهم على حكم واقعة مع قرب عهدهم بالرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعلمهم بأسرار التشريع، واختلافهم في وقائع كثيرة غيرها؛ دليل على استنادهم إلى دليل قاطع، أما إذا قال الصحابي رأيا في مسألة مخالفًا لرأي صحابي آخر؛ فهذا الذي وقع فيه الخلاف؛ فأبو حنيفة يختار من بين آراء الصحابة ولا يخرج عنها كلها، أما الشافعي فلا يرى رأي واحد منهم معين حجة؛ فمادام رأي أحدهم ليس حجة على الآخر فهو إذن ليس حجة على من جاء بعدهم، وللمجتهد أن يأتي برأي جديد إذا أدى إلى ذلك اجتهاده[(٢)].



(١) «إعلام الموقعين»: (٥/ ٥٤٨).

(٢) «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٩٥).

## المطلب الثاني
## منهج الجويني في الاستدلال بقول الصحابي في السياسة الشرعية

لم يتعرض الجويني صراحة لمذهب الصحابي في كتابه الأصولي «البرهان» ولم يذكر موقفه من ذلك، ولكننا من خلال تتبع واستقراء آرائه تبين للباحث أنه يعتد به ويستند عليه في بناء أحكامه، من ذلك قوله في معرض حديثه عن أصول الفقه وضرورة العلم به للمفتي: «وأما الفن المترجم بأصول الفقه؛ فحاصله نظم ما وجدنا من سيرهم وضم ما بلغنا من خبرهم، وجمع ما انتهى إلينا من نظرهم، وتتبع ما سمعنا من عبرهم ، ولو كانوا عكسوا الترتيب؛ لاتبعناهم»[(١)]. يعني لو كانوا عكسوا ترتيب الأدلة لاتبعناهم؛ فنحن نمشي في الفقه على خطاهم[(٢)].

ويقول في موضع آخر مبينًا الشروط التي لابد أن تتوافر في المفتي: «إن شريعة المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متلقاها ومستقاها: الكتاب، والسنن، وآثار الصحابة ووقائعهم في الأحكام»[(٣)].

(١) «الغياثي»: (ص٤٠٦).

(٢) «فقه إمام الحرمين»: (ص٢٨٥).

(٣) «الغياثي»: (ص٤٠٠).

**نماذج من استدلال الجويني بقول الصحابي:**

تكلم الجويني عن حكم تولية العهد لأكثر من واحد على سبيل الشورى والاختيار وذكر: «أن العاهد لو جعل الإمامة شورى بين محصورين صالحين للزعامة؛ فالأمر ينحصر فيه»[١]، واستدل لذلك بفعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ حيث قال: «والمستند القطعي فيه ما جرى لأمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ جعل الأمر فوضى بين الستة المشهورين، فإذا اتفق ذلك من إمام، فتعيين واحد من المذكورين إلى من جعل الإمام التعيين إليه، وإن لم يفوض التعيين إلى أحد؛ فإلى أهل الاختيار أن يعينوا أفضل المذكورين»[٢].

وفي موضع آخر يحدثنا الجويني عن مسألة خلع الإمام نفسه فيقول: «فأما الإمام إذا أراد أن يخلع نفسه؛ فقد اضطربت مذاهب العلماء في ذلك: فمنع بعضهم ذلك، وقضى بأن الإمامة تلزم من جهة الإمام لزومها من جهة العاقدين، وكافة المسلمين.

وذهب ذاهبون إلى أن الإمام له أن يخلع نفسه، واستمسك بما صح تواترًا واستفاضة من خلع الحسن بن علي نفسه، وكان ولي عهد أبيه، ولم يبد من أحد نكير عليه»[٣].

ثم يبين رأيه في ذلك فيقول: «والحق المتبع في ذلك عندي أن الإمام لو علم أنه لو خلع نفسه لاضطربت الأمور، وزلزلت الثغور، وانجر إلى المسلمين ضرار لا قبل لهم به؛ فلا يجوز أن يخلع نفسه، وهو فيما ذكرناه كالواقف من المسلمين في صف القتال

(١) «الغياثي»: (ص١٤٥).

(٢) «المرجع السابق نفسه».

(٣) «المرجع السابق»: (ص٨٢١).

مع المشركين، إذا أراد أن ينهزم، وعلم أن الأمر بهذا السبب يكاد أن ينثلم وينخرم؛ فيجب عليه المصابرة، وإن لم يكن متعينًا عليه الابتدار للجهاد مع قيام الكفاة به.

وإن علم أن خلعه نفسه لا يضر المسلمين بل يطفئ نائرة ثائرة، ويدرأ فتنا متظافرة، ويحقن دماء في أهبها، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها، فلا يمتنع أن يخلع نفسه.

وهكذا كان خلع الحسن نفسه، وهو الذي أخبر عنه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذ كان الحسن صبيًّا رضيعًا، كان يمر يده على رأسه ويقول: «**إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله تعالى به بين فئتين عظيمتين**[1]»، وما روي أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «أقيلوني فإني لست بخيركم[2]» دليل على أن الإمام ليس له أن يستقل بنفسه انفرادًا واستبدادًا في الخلع؛ ولذلك سأل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الإقالة؛ فقالوا: والله لا نقيلك ولا نستقيلك.

وهذا محمول على ما كان الأمر عليه من ارتباط مصلحة الإسلام باستمرار الصديق على الإمامة، وإدامة الإمامة والاستقامة عليها، وكان لا يسد أحد في ذلك الزمن مسده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»[3].

وبذلك نرى كيف أن الجويني يقتدي بالصحابة، ويهتدي بأقوالهم وأفعالهم اقتداءً ينم عن دقة عالية في الفهم والتحليل، وبصيرة متقدة بمقاصد الشريعة.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الصلح»، باب «قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا»، برقم (٢٥٥٧).

(٢) «البداية والنهاية»، ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ، (٥/ ٢٦٩).

(٣) «الغياثي»: (ص١٢٩).

## المبحث السادس

# شرع من قبلنا ومنهج الجويني في الاستدلال به في السياسة الشرعية

**وفيه مطلبان:**

المطلب الأول: شرع من قبلنا.

المطلب الثاني: منهج الجويني في الاستدلال بشرع من قبلنا في السياسة الشرعية.



## المطلب الأول
## شرع من قبلنا

**تعريفه:**

المراد به: ما نُقل إلينا من أحكام الشرائع السابقة التي كُلِّف بها مَنْ كانوا قبلنا على أنها شرع لله تعالى(١).

**حجيته:**

يمكن تقسيم الشرائع السابقة إلى أربعة أقسام:

**القسم الأول:** ما لم نعلمه إلا من كتبهم ونقل أخبارهم إلينا الكفار؛ وذلك كالمأخوذ من الإسرائيليات، فلا خلاف أنه ليس شرعًا لنا إجماعًا.

**القسم الثاني:** ما ثبت في الكتاب أو السنة الصحيحة أنه شرع لمن قبلنا؛ ولكن صرح في شرعنا بنسخه؛ كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، فذلك لا خلاف أنه ليس شرعًا لنا إجماعًا.

**القسم الثالث:** ما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة أنه كان شرعًا لمن قبلنا، وأمرنا في شرعنا بمثله؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ

---

(١) «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ٩٧٢).

كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وهذا القسم انعقد الإجماع على التكليف به.

**القسم الرابع:** ما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة أنه كان شرعًا لمن قبلنا، ولم يرد في شرعنا ما يأمر به ولا ما يمنعه أو ينسخه، وهذا هو موضع الخلاف؛ كقوله تعالى حكاية عن شعيب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنه قال لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ ﴾ [القصص: ٢٧]، فصرح بالإجارة، فاستدل به بعض العلماء على جواز الإجارة في شرعنا ولم يعتبره البعض الآخر دليلًا صحيحًا[١].

**وقد اختلف العلماء في حجية القسم الرابع على مذهبين:**

**المذهب الأول:** وهو رأي جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة؛ أنه شرع لنا واجب الاتباع ما دام ثبت في شرعنا أنه من شرع قبلنا ولم يرد في شرعنا ما يرفعه أو ينسخه؛ وذلك لأنه من الأحكام الإلهية التي شرعها الله على ألسنة رسله، وقصه علينا ولم يدل الدليل على نسخها؛ فيجب على المكلفين اتباعها.

**المذهب الثاني:** وهو رأي بعض الشافعية وغيرهم؛ أنه لا يكون شرعًا لنا؛ وذلك لأن شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة إلا إذا ورد في شرعنا ما يقرره.

والذي أميل إليه هو المذهب الأول -رأي الجمهور- لأن أدلة أصحاب هذا القول أقوى؛ فالقرآن مصدق لما بين يديه من التوراة والإنجيل، فما ثبت بالقرآن أو

(١) انظر: «نفائس الأصول» للقرافي: (٦/ ٢٣٧١)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٩٣)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٢٥).

السنة الصحيحة أنه من شرع من قبلنا فهو تشريع لنا ضمنًا ما لم يرد في شرعنا ما ينسخه، وقد وردت كثير من الأدلة على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل: ١٢٣].

وكذلك أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها**» وقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ﴾ [طه: ١٤][(١)]، والمخاطب بهذه الآية هو موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فلو لم يكن متعبدًا بشرع من قبله، لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة.

وكذلك ما ثبت عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أنه سجد في سورة ص، وقرأ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠]؛ فاستنبط التشريع من هذه الآية.

كما أن كثيرًا من أدلة الفريق الثاني الذي قال بالمنع هي عند التحقيق أدلة لمنع العمل بشرع من قبلنا التي لم تأت في الكتاب والسنة الصحيحة، وإنما نقلت إلينا عن طريق الكفار؛ كالإسرائيليات وغيرها، وهذا لا يخالف في منعه أصحاب المذهب الأول؛ فهم يجوزون العمل بشرع من قبلنا فقط الذي ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة وليس في شرعنا ما ينسخه[(٢)].

---

(١) «صحيح البخاري»: حديث رقم: (٥٩٧)، «صحيح مسلم»: حديث رقم: (٣١٤).

(٢) انظر: «إرشاد الفحول»: (٢/ ١٧٩-١٨١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي: (٣/ ١٦٩)، «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم»، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت، دار=

## المطلب الثاني
## مذهب الجويني في العمل بشرع من قبلنا في السياسة الشرعية

يقول الجويني مبينًا مذهبه في العمل بشرع من قبلنا: «والمختار عندنا أن العقل لا يحيل إيجاب اتباع أحكام شرع من قلنا إذا لم يرد في شرعنا ناسخ له، وما ذكره بعض المعتزلة من أن ذلك غض من الدين، وحط من مرتبة الشريعة، وتنفير من اتباع شرعة الحق؛ ساقط لا حاجة إلى إيضاح بطلانه، ولكن ثبت عندنا شرعًا أنَّا لسنا متعبدين بأحكام الشرائع المتقدمة»(١).

فالجويني يرى أنه جائز عقلًا ممتنع شرعًا؛ فهو بذلك إذن من أنصار المذهب الثاني الذي يرى أن شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا إلا إذا ورد في شرعنا ما يقرره.

ولكننا إذا نظرنا إلى تعليله لذلك نجده يقول: «والقاطع الشرعي في ذلك: أن أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقًا فيهما، وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على

=عالم الكتب، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ، (١/ ٤٦٢)، «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري: (٣/ ٢١٢)، «الإحكام» للآمدي: (٤/ ١٤٠)، «المستصفى» للغزالي: (ص١٦٥)، «نفائس الأصول» للقرافي: (٦/ ٢٣٧٠)، «أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف: (ص٩٤)، «المهذب في أصول الفقه» لعبد الكريم النملة: (٣/ ٩٧٢-٩٧٩)، «معالم أصول الفقه» للجيزاني: (ص٢٢٦)، «مذكرة الشنقيطي»: (ص١٩٢).

(١) «البرهان»: (١/ ١٨٩).

النبيين والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام[١]»، فالظاهر من كلامه هنا أنه يقصد القسم الأول من أقسام الشرائع الأربعة المذكورة، وهو ما جاء في كتبهم ونقل أخبارهم إلينا الكفار؛ كالإسرائيليات.

ولقد بحثت عن تطبيقات هذا الأصل للجويني في كتابه «الغياثي» أو «البرهان» من أجل فهم حقيقة مذهبه في ذلك؛ فلم أقف على شيء منها، ولكنني وجدت إشارة إلى ذلك في كتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب» حينما كان يتكلم عن ميراث الأولاد والبنين حيث قال: «انعقد الإجماع على أن الابن الواحد يحوز المال إذا انفرد، وليس لهذا ذكر في الكتاب والسنة، وقال بعض أصحابنا: الإجماع انعقد عن شرع من قبلنا، وقد نقول: إن شرع من قبلنا شرع لنا، إذا لم يرد في شرعنا ما يخالفه، ووجه التمسك بشرع من قبلنا أن الله تعالى أخبر عنه، فقال: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦].

وهذا مدخول من وجهين: أحدهما: أنَّا نقطع في مسالك الأصول بأنَّا لا نتمسك بشرع من قبلنا، والآخر: أن قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، كلام مستعار، والمراد به أنه قام مقامه في الملك، والنبوة، ويشهد له قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ...﴾ الآيات [النمل: ١٦ وما بعدها]»[٢].

والشاهد أنه من خلال إيراد الجويني لمن يستدل بأن شرع من قبلنا هو شرع لنا، إذا لم يرد في شرعنا ما يخالفه، ورده على ذلك الاستدلال قائلًا: «أنَّا نقطع في

(١) «المرجع السابق نفسه».

(٢) «النهاية»: (٩/ ٤١).

مسالك الأصول بأنَّا لا نتمسك بشرع من قبلنا»[١]، فإن هذا يعتبر تأكيدًا على أن ما قاله الجويني في «البرهان» من عدم العمل بشرع من قبلنا يشمل ليس فقط ما جاء في الكتب السابقة، وإنما يشمل أيضًا ما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، ما لم يأتِ في شرعنا دليل خاص موافق له آمر بالعمل به.



(١) «النهاية»: (٩/ ٤١).

## خاتمة وتوصيات

لقد ألقت هذه الرسالة -بفصلها التمهيدي وفصولها الأربعة الرئيسة- الضوء على أصول فقه السياسة الشرعية عند الإمام الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وملامح منهجه في العمل بأدلة أحكام السياسة الشرعية من أجل استنباط الأحكام الشرعية للوقائع والمستجدات السياسية التي جدت في عصره.

فجاء الفصل التمهيدي ليشكل بيانًا لوجوب الإيمان بحاكمية الشريعة، وأنها شاملة وكفيلة بالسياسة العادلة.

كما جاء الفصل الأول ليلقى الضوء على سيرة الإمام الجويني، وليعرفّ بكتابيه «البرهان» و«الغياثي».

ثم جاء الفصل الثاني كمدخل لدراسة السياسة الشرعية؛ فألقى الضوء على تعريفاتها عند الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، كما بين حقيقتها وحجيتها وشروط اعتبارها حتي تتميز عن غيرها من السياسات، كما تكلم عن المبادئ العشرة لعلم السياسة الشرعية، وكتابات العلماء والمفكرين المعاصرين في هذا العلم.

واهتم الفصل الثالث ببيان أدلة أحكام السياسة الشرعية المتفق عليها إجمالًا من كتاب وسنة وإجماع وقياس، مع بيان منهج الجويني في العمل بكل من هذه الأدلة والاستدلال بها والأمثلة التطبيقية على ذلك.

أما الفصل الرابع والأخير فقد اهتم ببيان أدلة أحكام السياسة الشرعية المختلف فيها مثل الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع ومذهب الصحابي

وشرع من قبلنا، مع بيان منهج الجويني في العمل بكل من هذه الأدلة والاستدلال بها والأمثلة التطبيقية على ذلك.

وبعد هذا البحث عن أصول فقه السياسة الشرعية عند إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وفي ضوء ما تقدم، فإني قد توصلت إلى مجموعة من النتائج التي يمكن صياغتها على النحو التالي:

**أولاً**: أن شريعة الإسلامة شاملة وكفيلة بالسياسة العادلة؛ حيث صح لها أن تسع كل مطالب الأمة وحاجاتها، واستقام لأولي الأمر أن يجدوا فيها أصولًا وقواعدً، يستنبطون منها أحكامًا ونظمًا، يعتمدون عليها في سياسة الأمة وتدبير شؤونها، بما يقيم العدل بين الناس، ويحقق مصالح الأمة في كل زمان ومكان.

**ثانيًا**: بيان حقيقة وماهية السياسة الشرعية وحجيتها وشروط اعتبارها حتى تتميز عن غيرها من السياسات الوضعية أوالغربية.

**ثالثاً**: أن علم السياسة الشرعية هو علم قائم بذاته، أفرده المتقدمون والمتأخرون بمؤلفات خاصة، وقد جاءت هذه الرسالة لتلقي الضوء على المبادئ العشرة لهذا العلم.

**رابعاً**: جاءت هذه الرسالة بتحديد ضوابط لتعريف علم السياسة الشرعية بناءً على الصحة الشرعية الأصولية من أركان التعريف وشروطه وانتفاء موانعه، ثم استعراض تعريفات الفقهاء القدامى والمعاصرين للسياسة الشرعية ومناقشة كل منها في ضوء ما تقدم، ثم استنتاج تعريفا جديدا لهذا العلم وهو: «العلم بالأحكام

والنظم التي يدبر بها الولي شرعًا الشؤون العامة بما يحقق مقاصد الشريعة، ولا يخالف أدلتها التفصيلية التي ثبتت شريعة عامة دائمة».

**خامساً:** جاءت هذه الرسالة بمقترح جديد لتقسيم علم السياسة الشرعية إلى الأقسام التالية:

القسم الأول: نظرية السياسة الشرعية.

القسم الثاني: أصول فقه السياسة الشرعية.

القسم الثالث: الحياة السياسية العامة في الإسلام.

القسم الرابع: أنظمة السياسة الشرعية.

**سادساً:** جاءت هذه الرسالة بذكر مجموعة من كتابات المتقدمين والمعاصرين في علم السياسة الشرعية، وأصناف من تصدى للبحث في هذا العلم من فقهاء الشريعة والمفكرين السياسيين وفقهاء القانون والعلوم السياسية، مبينة فضل علماء الأمة في هذا المجال وضرورة استكمال البحث فيه لمواكبة حاجات الأمة المتجددة وبيان صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

**سابعاً:** ظهور ملامح ومنهج وسمات الجويني كفقيه أصولي ورائد من أعظم رواد السياسة الشرعية في التاريخ الإسلامي، وهذه الصورة له والتي تمثل جانبًا مهمًا من شخصيته وعلمه، يجب أن تستقر في الأذهان بجانب صورة الجويني المتكلم التي تكفل بها الباحثون من قبل.

**ثامناً:** للجويني منهج واضح المعالم في استنباط أحكام السياسة الشرعية؛ يتجلى ذلك المنهج من خلال كيفية استدلاله بأدلة أحكام السياسة الشرعية في ضوء مقاصدها من أجل تحقيق هذه المقاصد.

**تاسعاً:** استنبط الجويني قواعد وأصولًا كلية في السياسة الشرعية، نجح أن يبني عليها أحكامًا في المسائل الفرعية، ويحل بها بعض إشكاليات عصره ومع ذلك لم يكن يتعصب لمذهب معين؛ بل كان أحيانًا يخالف علماء مذهبه؛ لما له من شخصية اجتهادية مستقلة؛ ولإدراكه الكبير لعلوم الشريعة الغراء.

**عاشرًا:** كذلك مما توصلت إليه في هذه الرسالة: أن أدلة أحكام السياسة الشرعية عند الجويني هي: القرآن -وهو الأصل لكل الأدلة - ثم السنة ثم الإجماع وكذلك مذاهب الصحابة، ثم العالم المجتهد -عند الجويني- يستنبط من هذه الأصول وهذا الاستنباط يقع على قسمين:

**أحدهما:** أن يعلق الحكم بمعنى مناسب مع وجود أصل يشهد له وهو القياس.

**ثانيهما:** أن يجد المعنى المناسب ولا يجد أصل معين يشهد له، وإنما يجد تفاريق أدلة وقرائن أحوال تشهد برعاية هذه المصالح، وذلك هو الاستدلال فهو إذن قسيم القياس عند الجويني، ويدخل فيه الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع؛ فكل ذلك راجع إلى رعاية المصلحة ورفع الحرج.

**حادي عشر:** أن المقصد الأعلى والأعم في الشريعة الإسلامية هو: «جلب المصالح ودرء المفاسد»، وينبثق من هذا المقصد العام مقاصد كلية خمسة هي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، كما أنه تندرج

تحت هذه المقاصد الكلية الخمسة مصالح هي بمثابة الوسائل لحفظها، وهي متفاوتة فيما بينها حسب الأهمية؛ فمنها المصالح الضرورية، ومنها المصالح الحاجية، ومنها المصالح التحسينية.

**ثاني عشر:** أن الاستصلاح -أي العمل بالمصالح المرسلة- هو أخصب الطرق لاستنباط أحكام السياسة الشرعية للوقائع والمستجدات التي لم يرد فيها نص أو قياس -حيث غالب مسائل السياسة الشرعية -، مما يكسب الشريعة مرونتها وقابليتها لإعطاء حلول وأحكام لكل الوقائع والمستجدات في كل الأزمنة والأمكنة والمجتمعات.

**ثالث عشر:** أن العمل بالاستصلاح لا يكون على إطلاقه؛ وإنما لابد أن ينضبط بضوابط أربعة تمنعه من الوقوع في التَّشهِّي أو الاستحسانِ العقليّ، وهي: تحقيق مقاصد الشريعة، وعدم مخالفة القرآن، أو السنة، أو القياس مخالفة حقيقية.

وفي نهاية هذا البحث أود أن أقدم بعض التوصيات، لعلها تفيد في موضوع البحث خاصة، وفي البحث في السياسة الشرعية بشكل عام، وهذه التوصيات أذكرها كما يلي:

**أولاً:** متابعة البحث للوصول إلى منهج الجويني في الاجتهاد في السياسة الشرعية واستقراء مقاصد السياسة الشرعية عنده.

**ثانياً:** البحث عن الخطة التشريعية التي كان الجويني يتبعها في استنباط أحكام السياسة الشرعية من أجل تحقيق مقاصدها.

**ثالثًا:** التوسع في دراسة العلاقة بين الأحكام السياسية التي استنبطها الجويني وبين أصول فقه السياسة الشرعية عنده، خاصة بعد ما ظهر كتابه «نهاية المطلب في دراية المذهب»، الذي يحتوي على العديد من الأحكام الفقهية والسياسية.

**رابعًا:** مواصلة البحث عن أصول فقه السياسة الشرعية عند غير الجويني من فقهاء السياسة الشرعية المتقدمين والمعاصرين.

**خامسًا:** تأسيس مراكز بحوث متخصصة في علم السياسة الشرعية، تعمل على تجديد موضوعات هذا العلم وربطه بالواقع المعاصر، من أجل إيجاد حلول لمشكلاتنا المعاصرة بما يتوافق مع مقاصد الشريعة ولا يخالف أدلتها التفصيلية.

وأخيرًا أسأل الله أن يغفر لي تقصيري وخطأي، وأن يرزقني الإخلاص والقبول والتوفيق لما يحب ويرضى، وأن يُرني الحق حقاً ويرزقني اتباعه، وأن يُرني الباطل باطلاً ويرزقني اجتنابه، وأن يختم حياتي بصالح الأعمال، إنه نعم المولى ونعم النصير، وصلى اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

# فهرس المصادر والمراجع


١. آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

٢. آل سعود، عبد العزيز بن سطام بن عبد العزيز، تعريف السياسة الشرعية حقيقته وما تجري المناظرة فيه، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد التاسع عشر، ١٤٣٥هـ.

٣. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٤. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، الرياض، مكتبة المعارف.

٦. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: بشير محمد عيون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٧. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت، دار الكتب العلمية.

٨. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم،

تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت، دار عالم الكتب، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ.

٩. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

١٠. ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة.

١١. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر.

١٢. ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م.

١٣. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ.

١٤. ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤١٤هـ.

١٥. ابن عثيمين، محمد بن صالح، منظومة أصول الفقه والقواعد، دار ابن الجوزي، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤هـ.

١٦. ابن علي، جبريل بن المهدي، الصحة والفساد عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، حلب، دار الصابوني، الطبعة الأولى.

١٧. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

١٨. ابن فودى، عبد الله بن محمد، ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل، تحقيق: أحمد محمد كاني، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٩. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٢٠. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، «المغني»، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٢١. ابن كثير، عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر، «البداية والنهاية»، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ، (٥/ ٢٦٩).

٢٢. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.

٢٣. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٢٤. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٢٥. ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي، التحرير في أصول الفقه، مصر، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥٢هـ.

٢٦. أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، بيروت، الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٢٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.

٢٨. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي.

٢٩. أبو زيد، حبيبة، الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.

٣٠. أبو عبد الله، مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ.

٣١. أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٣٢. الإتربي، محمد صلاح محمد، التروك النبوية تأصيلا وتطبيقا، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٣٣. أزهر، هشام بن سعيد، مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين وأثرها في التصرفات المالية، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٣٤. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٥. أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١هـ.

٣٦. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.

٣٧. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٨. البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.

٣٩. بكار، عبد الكريم، مقاربات في السياسة الشرعية، دار القلم، ١٤٣٨هـ.

٤٠. بللو، آدم، عبد الله ابن فودى ومؤلفاته في التفسير، رسالة مقدمة للجامعة الإسلامية بالنيجر ومنشورة على موقع الألوكة، ٢٠٠٨م.

٤١. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات أو دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٢. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دمشق، مؤسسة الرسالة.

٤٣. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، «دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٤. تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، منشور على موقع الألوكة:(https://www.alukah.net/library/0/82311/).

٤٥. التركي، عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ.

٤٦. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

٤٧. التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم، وعلي دحروج، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٤٨. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٩. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

٥٠. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٥١. الجيزاني، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ.

٥٢. الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد، فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية، مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

٥٣. الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب، «سيرة ابن هشام»، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ.
٥٤. الخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٥٥. الخضري، محمد، أصول الفقه، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة السادسة، ١٣٨٩هـ.
٥٦. الخطابي، عبد الرحمن بن سعد بن حمود، الإشراف على مقدمات علم السياسة الشرعية، مقال منشور على الإنترنت:-https://bfda.journals.ekb.eg/article_105788_faadf03b14872f8596fe4ccff612f53c.pdf.
٥٧. خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية، القاهرة، المطبعة السلفية.
٥٨. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية ، الطبعة الثامنة.
٥٩. الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، سنن الدارقطني، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٦٠. الدريني، فتحي، الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون، بحث منشور على موقع فقه ويب: (www.feqhweb.com/vb/t3550.html).
٦١. الديب، عبد العظيم، فقه إمام الحرمين، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
٦٢. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، سير أعلام النبلاء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٧هـ.

٦٣. الرباط، خالد، وإمام، وائل، وآخرين، «الجامع لعلوم الإمام أحمد»، مصر، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الطبعة لأولى، ١٤٣٠هـ.

٦٤. الرفاعي، جميلة عبد القادر، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، عمان، دار الفرقان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٦٥. الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، مكتبة دار التراث، الطبعة السابعة.

٦٦. الريسوني، أحمد، إمام الفكر المقاصدي ، ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني، قطر، ١٩ -٢١ من ذي الحجة ١٤١٩هـ.

٦٧. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٦٨. الزبداني، عمر أنور، السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٦٩. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.

٧٠. الزحيلي، محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.

٧١. الزحيلي، محمد، الإمام الجويني إمام الحرمين، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٧٢. الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٧٣. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٧٤. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٧٥. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، دار العلم، الطبعة الخامسة عشر، مايو ٢٠٠٢م.

٧٦. الزلباني، رزق محمد، مذكرة في مادة السياسة الشرعية، مطبعة الأزهر، ١٩٥٣م.

٧٧. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، الطبعة السادسة، ١٣٩٦هـ.

٧٨. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

٧٩. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة.

٨٠. السلمي، عياض بن نامي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٨١. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٨٢. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٨٣. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٤. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٧هـ.

٨٥. الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، المغرب، مطبعة فضالة.

٨٦. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، مذكرة في أصول الفقه، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.

٨٧. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٨٨. طاشبري زاده، أبو الخير عصام الدين أحمد بن مصطفى بن خليل الدين، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

٨٩. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر، تاريخ الطبري، بيروت، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.

٩٠. الطرابلسي، أبو الحسن علاء الدين علي بن خليل، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، دار الفكر.

٩١. الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن الكريم، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٩٢. عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار علي الدر المختار أو حاشية بن عابدين، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ.

٩٣. عارف، نصر محمد، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٤. عبد الباقي، محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دار إحياء الكتب العربية.

٩٥. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، الأصول من علم الأصول، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ.

٩٦. العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩٧. عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.

٩٨. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، الرياض، دار القبس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٩٩. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، وصبحي

السيد جاسم السامرائي، الرياض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١٠٠. العطار، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.

١٠١. عطوة، عبد العال أحمد، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض، جامعة الإسلام محمد بن سعود الإسلامية، الطابعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠٢. عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٠٣. عمرو، عبد الفتاح، السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، الأردن، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.

١٠٥. الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٦. الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٩ هـ.

١٠٧. الغُنْميين، أسامة عدنان، ربابعة، بسما علي، علاقة مقاصد الشريعة بالعلة والمناسبة والحكمة، الأردن، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ٢٠١٥م.

١٠٨. الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي (ابن النجار)، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

١٠٩. الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ.

١١٠. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية.

١١١. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

١١٢. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

١١٣. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١١٤. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١١٥. القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، ٢٠١١م.

١١٦. قلعجي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

١١٧. القوسي، مفرح بن سليمان، مدخل لدراسة النظم الإسلامية، مجلة الدرعية، العددان: السابع والثامن والعشرون، ١٤٢٥هـ.

١١٨. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

١١٩. المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٢٠. المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢١. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٢٢. النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٢٣. النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٢٤. همام، أبوبكر عبد الرزاق، «مصنف عبد الرزاق»، الهند، المجلس العلمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٢٥. الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

# فهرس المحتويات


تم بحمد الله